DIVI
THOMAE
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRAEDICATORUM
OPERA.
EDITIO ALTERA VENETA
ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, seu Elogium eius a IACOBO ECHARDO diligentissime concinnatum, & BERNARDI MARIAE DE RUBEIS in singula Opera Admonitiones præviæ.

TOMUS VICESIMUS PRIMUS

complectens SUMMAE THEOLOGICAE PRIMAM SECUNDAE.



VENETIIS, MDCCLV.

Cudebat SIMON OCCHI

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

FR. JO. FRANC. BERNARDI MARIAE DE RUBEIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

ADMONITIO PRAEVIA

De præcipuis Summæ Theologicæ editionibus, cum mendorum correctione: deque genuino ejuſdem textu, numquam & nuſpiam depravato.



CAPUT I.

Typographiæ menda, aliaque id genus indicantur, quæ in vetuſtas ac Romanam anni 1570. editiones irrepſerunt. In ea mendis expurganda Franciſci Garciæ ſtudium; ejuſdemque vitia nonnulla. Dominici Nicolini Typographi Veneti oſcitantia: diligentia vero Coſmæ Morelles.

I. HAud operæ diſpendium ullum, ſed pretium utique fuerit, *Theologicæ* a Sancto Thoma Aquinate elucubratæ *Summæ* præcipuas editiones, quæ prodierunt, recenſere; menda etiam indicare, quæ ſive prelo errante, ſive Librariorum oſcitantia, in Operis præſtantiſſimi textum irrepſerunt; atque demum frequentius adhibitas a Viris peritiſſimis palam facere caſtigationes: quin inde opponi quidpiam jure queat, quod invectæ interpolationis, corruptionisque ſuſpicionem ullam ingerat. Nonnullos ergo vanos homines, qui corruptam vitiatamque *Divi Thomæ Summam*, quam recentiores præſertim exhibent editiones, ut palam clamant, aut clam muſſitant, cohibendos adgreditur hæc noſtra Diſſertatio.

Ab artis typographicæ incunabulis plurimæ, ac fermæ innumeræ prodierunt Operis præclariſſimi editiones: quarum aliæ per partes, integrum illud ſimulque totum præſtant aliæ. Præcipuas recenſet diligentiſſimus Jacobus Echardus, nominibus Typothetarum, locisque & annis editionum, ac Voluminum formis adnotatis: doctiſque Viris commemoratis, qui eaſdem labore multo, ſummoque ſtudio accurarunt. Poſt vetuſtas quamplures, ſive nitidis, ſive gothicis (ut aiunt) characteribus vulgatas, Romana prodiit anno 1570. tum *Summæ Theologicæ*, tum omnium & ſingulorum Angelici Doctoris Operum editio in folio, Tomis XVII. comprehenſa, juſſu Pii V. Pontificis Maximi: operam ſuam conferentibus, *ut expurgata undique, prorſuſque ſplendida redderetur*, Vincentio Juſtiniano, & Thoma Manriques, eximiis Prædicatorum Ordinis alumnis.

Votis, curiſque adhibitis haud bene ceſſit, cum eadem ſcateat non paucis mendis Romana editio: purioreſque ferme ſint, quæ jam antea prodierant. Menda nempe intelligo, quæ vel incuriam Typothetarum, vel eorum qui ma-

nuscriptos Codices transcribebant, oscitantiam aut imperitiam, causam habent. Rem nonnullis patefacere exemplis liceat, Romana Summæ Theologicæ editione collata cum vetusto exemplari, quod præsto est, gothicis characteribus *Venetiis* impresso *per Antonium de Strata de Cremona*, *anno ab Incarnatione* 1489. *die* 24. *Decembris*. Quæst. 1. art. 5. in c. legitur in Romana: *Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem ordinatur*. Sphalma videtur esse, quo caret Veneta, in qua legitur, *Quæ ad ulteriorem finem non ordinatur*. Quæst. 3. art. 8. in c. sic habet illa in fine secundæ rationis: *unde Deus potest esse pars alicuius compositi*; at vero, & catholico sensu Veneta: *unde Deus non potest esse pars alicujus compositi*. In illa quæst. 4. art. 1. arg. 1. sic habetur: *Non convenit esse factum*, *sed Deo*: in ista: *Sed Deo non convenit esse factum*, genuina scilicet verborum structura retenta. Quæst. 5. art. 5. ad 2. corruptam lectionem præstat Romana: *Sicut albedo non dicitur ens*, *quia ipsa in aliquo sit: sed quia ipsa aliquid est secundum quid*, *ut album*; at germana lectio occurrit in Veneta: *Sicut albedo non dicitur ens*, *quia ipsa aliquo sit: sed ens* (dicitur,) *quia ipsa aliquid est secundum quid*, *ut album*. In priore sententiæ membro, pronomen *ipsa* in recto accipiendum est, in obliquo & ablativo casu in posteriore. Quæst. 7. art. 4. in c. sic habet Romana: *quia augmentum multitudinis consequitur divisionem multitudinis*; sphalmate rejecto, sic legitur in Veneta, *quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis*.

Plurima passim occurrunt id genus errata; quorum plerisque, non omnibus, carent priores vetustæ editiones: inter quas memorare etiam liceat, quæ typis prodiit *per Magistrum Albertum de Stendael anno Domini M.CCCC.LXXIII. die V. Mensis Octobris*. Laudata Veneta superior editio reliquas *Theologicæ Summæ* partes gothicis, ut adnotavimus, characteribus præstat: non eodem tamen anno impressas, nec eodem Typographo. Pars prima secundæ partis prodiit *per Joannem Rubeum Vercellensem*, *anno ab Incarnatione Domini* 1497. *die ultimo Julii*. Liber secundus partis secundæ, ejusdem *Joannis Rubei Vercellensis cura* 5. *idus sextiles* 1496. Tertia denique pars cum supplemento, *per Philippum Pinzium Mantuanum anno salutis Dominicæ* 1493. *die* 12. *Septembris*.

II. Hanc Romanam editionem, ne fucum ipsa lectoribus faceret, ac imposterum *Summa Theologica* ut mendis expurgata prodiret, corrigendam adgressus est Franciscus Garcia natione Castellanus in Hispania, professione Valentinus in Provincia Aragoniæ Ordinis Prædicatorum. Libellum *Tarracone apud Philippum Mey anno* 1578. vulgavit, Antonio Augustino Archiepiscopo Tarraconensi dicatum, cui titulus: *Emendatio eorum erratorum quæ Librariorum*, *aut Typographorum incuria in Summa Theologica S. Thomæ hactenus admissa reperiebantur*. Quid ipse præstiterit, quibusve subsidiis optatissimam perfecerit emendationem, in Prologo narrat his verbis. „ Selegimus ergo ex omnibus exemplaribus illud, quod emendatius reputatur, & profecto est: illud scilicet, quod *modo Romæ* (anno 1570.) fuit excussum; ut illo penitus repurgato, ad illius rectitudinem & normam alia possent repurgari omnia. In ista emendatione hanc rationem secuti sumus. Doctrinam traditam in Divo Thoma prius exacte intelligendam curabamus... Et sicubi obscuritas, aut improprietas, aut dissonantia, quæ a vero & germano litteræ sensu, & a S. Doctoris præclaro ingenio abhorrere videretur, occurrebat; statim exemplaria diversa consulebamus, præsertim quædam manuscripta, quæ *in Bibliotheca Tarraconensi* reperta sunt, antiquissima quidem illa, & quæ de primis archetypis esse videbantur. In consultationem quoque adhibebantur interdum *Tabula Bergami*, *Pantologia Rainerii*, aliorumque veterum libri, qui verbum e verbo ex operibus Divi Thomæ sumpti fuere: in quibus aliquando lucem aliquam inveniebam ad veram & germa-

„ nam

„ nam lectionem reperiendam... In 1. 2. præsertim corrigenda, *Commentaria* „ *Conradi* multum lucis nobis attulisse, constat. In eadem præterea, pariter „ & 2. 2. repurganda, ad *speculum Morale Vincentii Bellovacensis* confugiebamus: ex quo apertissimum est, S. Thomam mutuasse ferme omnia, quæ „ in his duobus Codicibus *de virtutibus, & vitiis* scripta reliquit. "

Garciæ studium nemo impensius non commendet: quo sane factum, ut Codicum Tarraconensium fide, editorumque plurium exemplarium collatione, doctrinæ Thomisticæ peritia, ac optima crisi, plurimum germanæ puritatis, quæ ab ipso prodiit Auctore, *Summæ Theologicæ* redderetur. At ipse vero, ut in alia luculentissimis argumentis ostensum est Dissertatione, gravissime turpissimeque allucinatus est, seu cum *Speculum Morale* a Vincentio Bellovacensi fabrefactum censuit: seu cum ipsum ornatissimum Virum vita morali anno 1240. functum putavit, qui ante annum 1264. ad plures non abiit: seu cum ex eo demum Sanctum Thomam *primam secundæ*, & *secundam secundæ*, nobilissimas Theologicæ suæ Summæ partes, utramque fere integram, deflorasse, aut mutuasse, primus & imprudens proferre ausus est. In eo rursum Garcias labitur, cum ait: *Sancti Thomæ Summam* ad manuscriptos *Speculi Moralis* Codices, typisque edita exempla corrigi oportere. Imo res esse contra omnino debet, ut verissime Echardus animadvertit: *ille namque falsarius Auctores, quos depeculatus est, identidem interpolat, & sua quædam immiscet: unde Summa Theologica fœdaretur, & maculis oppleretur potius, quam expurgaretur, si ad Speculi Moralis lectionem exigeretur.*

Quæ tamen, tametsi reprehensione digna sint, justa demum ac debita Garciam laude fraudare non debent: illudque luce clarius constat, propositis ab eo emendationibus germanam quamplurimis in locis restitui *Summæ Theologicæ* lectionem, quæ in editione Romana, aliisque vetustis scatebat mendis. Sphalmatum exempla nonnulla jam attulimus, quæ in libello Garciæ corrigenda jubentur. Pauca subjicio ex laudata Veneta editione, pariter & Romana, quæ in eodem libello notantur, & emendantur. Prima part. quæst. 1. art. 10. arg. 2. legimus: *Scriptura, quæ Testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundum historiam, secundum etymologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam*. Corrige vocem alteram & lege *secundum ætiologiam*. Quæst. 8. art. 3. in arg. Sed contra: *Gre.* seu *Gregor. dicit super Cantica Canticorum*. Corrige, *Glossa &c.* Quæst. 60. art. 5. ad 4. *In quantum vero est bonum, beatificans naturaliter omnes supernaturali beatitudine*. Corrige: *beatificans universaliter omnes &c.* Prima 2. quæst. 2. art. 7. in fine corp. sic habet Veneta editio: *Unde dicendum, quod beatitudo est aliquid extra animam*. Tarraconensis Codex, emendatioresque editiones legendum præbent: *Unde dicendum est, quod beatitudo est aliquid animæ: sed id, in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam*. Art. 8. in utraque editione: *Qui est universale subjectum beatitudinis omnium bonorum*; ubi pro *subjecto* reponi oportere nemo non videt, *objectum*: vocemque *bonorum* retinent alia exempla: habent alia *beatorum*. Hæc vero satis.

III. Garciæ labores commendatione plurima dignos aut ignoravit, aut neglexit Dominicus Nicolinus in sua Veneta operum Divi Thomæ editione anno 1593.-1594. quæ omnibus inquinata mendis est, quibus editio Romana scatet. At viri diligentissimi correctiones admisit, adprobavitque Cosmas Morelles, qui patria Catalanus, & alumnus Cœnobii S. Honufrii prope Valentiam Aragoniæ Provinciæ Ordinis Prædicatorum, novam operum S. Thomæ editionem curavit *Antverpiæ* (vel potius Coloniæ) typis *Joannis Keerbergii anno* 1612. Tomis XVIII. in fol. Hæc differit ille in Præfatione: „ Ad corrigendum vero *Summæ Theologicæ* loca plurima, excitavit me Correctorium

„ in-

„ industrie elaboratum, atque editum a perdocto Viro F. Francisco Garcia, „ quondam apud Tarraconenses publico Theologiæ Professore, & postea Valentiæ Gymnasii Prædicatorii Regente. Cujus viri correctionem, etsi non „ in omnibus locis ab ipso designatis, pro majori tamen parte in principalioribus, cum manuscriptis tamen plerisque vetustioribus exemplaribus consonam deprehendi. " Hinc patet, Garciæ lectionibus, quas ipse ex Tarraconensi præsertim Codice sumpsit, quasve in suis *MSS. vetustioribus exemplaribus legebat Morelles*, fidem plurimam conciliari.

CAPUT II.

Nova Romæ a Gregorio Donato curata editio. Lovaniensium Doctorum, & Duacensium emendationes, & notæ: quarum aliquæ ad examen vocatæ. Parisiensis Joannis Nicolai accuratior editio: quid in ea videri possit minus laude dignum, indicatur. Reginaldi Lucarini emendationes aliquæ expensæ, & correctæ.

I. SPartam hanc novis curis ornari posse existimavit, exornavitque Gregorius Donatus Romanus, Romanæ Ordinis Prædicatorum Provinciæ alumnus, & Hyacinthi Petronii S. Apostolici Palatii Magistri Socius, nova Romana editione *sumptibus Andreæ Brugiotti, apud Bartholomæum Zannettum anno* 1619. accurata, in Tomos XII. in 12. distributa. In Epistola ad *sinceræ veritatis candidum amatorem*, quæ *Romæ* data legitur *die* 15. *Octobris*, *anno* 1618. hæc habentur: „ Ipsissimæ Angelici Auctoris menti, tuæque utilitati „ consulendum duxi: quod factum est castigatissima emendatione. Nullus „ quippe Codex, aut vetustate eximius, aut fide insignis, in Italia, Gallia, „ Hispania, Germaniaque fuit universa, qui Romanam hanc tertiam plenissime non adjuverit editionem. Habes hic puram Thomæ menrem, cui „ nihil extraneum admixtum, nihil detractum, actumque. Subreptitia nonnulla eliminavimus: si qua deerant, adjecimus. "

Hæc eadem recusa prostat editio Amstælodami sub ementitis Coloniæ Agrippinæ typis Cornelii ab Egmond 1639. Voll. 12. in 12. & ibidem 1640. Tom. V. in 4. quas notat Echardus: & Lugduni sumptibus Joan. Baptistæ Barbier 1688. Voll. 10. in 12. Errata plura, quæ non vidit, aut non adverterat Garcias, & in editione prostant Cosmæ Morelles, correcta in hac Romana editione sunt, & expurgata. Exempla profero nonnulla. Prima part. quæst. 5. art. 3. ad 4. hæc habentur verba: *Sunt autem Mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahunt ut motu, & a materia*: quæ emendata leguntur in editione Donati, *prout abstrahuntur a motu, & a materia*. Quæst. 8. art. 4. in c. legit Donatus, *sicut si homo est albus dente*: legunt alii, *secundum dentem*: & in editione Cosmæ Morelles *albus dente*. Prima 2. Quæst. 1. art. 7. in c. sic habet postrema laudata editio, *habens effectum bene dispositum*: recte vero Donatus, *habens affectum bene dispositum*. Id genus plura innotescunt editiones diligentius invicem comparanti, & expendenti.

II. Operam suam, studiumque per hæc tempora contulere Doctores Lovanienses, & Duacenses, ut omnibus expurgata nævis, quorum genus & conditionem exemplis hactenus patefecimus, *Summa Theologica* Divi Thomæ prodiret. Thomas Madalena in sua *Crisi Thomistica*, de qua inferius agendum, *Lugdunensem anni* 1663. editionem laudat, in qua *Observationem Theologorum Lovaniensum, & Duacensium circa litteram Divi Thomæ* typis editæ exhibentur: quarum aliæ Codice Tarraconensi a Garcia adhibito, & Codice Cameracensi ab eisdem Theologis collato innituntur: ab ipsa Theologorum conjectura, & crisi prodeunt aliæ. Parisina mihi præsto est editio, quæ sumptibus

ptibus Dionysii Moreau prodiit partim anno 1648. partim anno 1652. *quorumdam Theologorum Lovaniensium opera mendis repurgata*, eorum criticis *observationibus* in calce uniuscuiusque Voluminis munita. Lugdunensis etiam præsto est *anni* 1677. editio, in qua sic lego: „ Summa Sancti Thomæ Aquinatis, „ divinæ voluntatis interpretis, Ordinis Prædicatorum... in tres partes ab „ Auctore suo distributa. Post Lovaniensium, atque Duacensium Theologo- „ rum insignem Operam, novis adhuc mendis castigata &c.

De notis huiusmodi, quas laudati Theologi apposuere, latiore agunt calamo Joannes Nicolajus in suæ Parisinæ editionis Præfatione, & Thomas Madalena in Crisi Thomistica. Plurimas nempe laudant, rejiciunt alias, aliasque veluti superfluas insuper habent. Prima P. Q. 11. Art. 3. in c. legit Donatus. *Si ergo essent plures Dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; & sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus.* Nitidam lectionem obscurant Theologi Duacenses: *Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus: si autem esset perfectio, alteri eorum deesset.* Interpunctionem mutant Lovanienses, hoc modo: *Si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset &c.* Q. 61. Art. 2. ad 2. in editionibus, Romana Pii V. Antvverpiensi Cosmæ Morelles, & Romana Gregorii Donati, hæc habentur: *Non tamen est* (Angelus) *supra tempus, quod est numerus successionis esse ejus post non esse; & etiam quod est numerus successionis, quæ est in operibus ejus:* ubi perperam Theologi expungenda jubent, *quod est numerus successionis esse ejus post non esse*. Secunda 2. Qu.24. Art. 10. ad 2. in his verbis: *est autem alia cupiditas venialis peccati, quæ semper diminuitur per caritatem*; negantem particulam desiderari censent Theologi, legendumque monent: *quia non semper diminuitur per caritatem*. Q. 68. Art. 4. ad 2. sic habent frequentius editiones: *Et ideo accusatus si innocens fuerit, potest ei injuriam suam remittere, maxime si non calumniose accusaverit, sed ex animi levitate. Si vero ab accusatione innocentis* (al. nocentis) *desistat propter aliquam collusionem* (al. confusionem) *cum adversario, facit injuriam Reipublicæ.* Quo loco Theologi Duacenses legunt: *Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam confusionem, potest ei remitti ab eo, qui accusatur: si autem ab accusatione nocentis desistat propter aliquam collusionem &c.* Ubi doctiores observant, intrusa verba neque vetusta editione, neque Ms. Codicis fide niti, neque loco Sacræ Scripturæ ex decimono capite Deuteronomii allegato consonare. Pauca diligens Lector sedulo expendat loca, quæ protulimus, ut ex uno exemplo discat omnia, similemque aliorum conditionem pernoscat.

III. Nondum satis emaculatum in lucem prodiisse visum est præstantissimum Opus. Novam curavit *Parisiis anno* 1663. editionem, *Societatis typis* in fol. Joannes Nicolai: quem Virum clarissimum debito elogio non semel nostris in Dissertationibus exornavimus. Titulus est: *Summa Theologica S. Thomæ Aquinatis, quinti Ecclesiæ Doctoris, jure merito Angelici, post anteactas omnes ubicumque terrarum ejus editiones accuratius recognita: & tum a mendis expurgata, tum restitutis quorumlibet Auctorum veris & legitimis indicibus, & innumeris Patrum, Conciliorum, Scripturarum, ac Decretorum testimoniis, ad materias controversas vel ad moralem disciplinam pertinentibus, in margine locupletata: notisque historicis, ac dogmaticis undequaque adjectis aucta, ornata, illustrata, ut paullo post subjuncta Præfatio plenius indicabit.* Hæc eadem iterum lucem vidit editio Lugduni, typis Anisson, Posuel, & Rigaud anno 1685. fol. charactere nitido & eleganti: & ibidem sumptibus Anisson, & Posuel anno 1701. & 1702. in 12. Typographicis mendis textum se repurgasse, profitetur Nicolajus in Præfatione: historicam alicubi sinceritatem veritatemque restituisse, hiatus plures & lacunas implesse ad supplendam seriem textus: prætermissas non semel suppleviße aliquorum argumentorum solutiones, undecumque prætermissio il-

la

la videri possit contigisse: verosque demum indices Patrum, Conciliorum, Scripturarum, Glossarum, Decretorum, vel legum civilium, imo & prosanarum auctoritatum reposuisse.

Diligentiæ a Nicolajo hac in editione adhibitæ specimen habet lector in ejusdem Præfatione, ubi nonnulla offeruntur exempla. Ad veritatem historiæ restitutam pertinent, quæ sequuntur. Secunda 2. Q. 2. Art. 7. ad 3. *ex historiis Romanorum* adinventio refertur cuiusdam sepulcri, & aureæ laminæ cum epigraphe, *tempore Constantini Augusti & Helenæ matris ejus*. Quo loco *Irenem* reponit Nicolajus, matrem Constantini Sexti. Vide Theophanem apud Baronium ad An. 780. num. 8. Item Q. 108. Art. 1. ad 4. hæc habentur: *Et Sylvester Papa excommunicavit eos, qui eum in exilium miserunt:* ubi *Silverium* lege. Demum Q. 189. Art. 1. arg. 3. rejecta aliarum editionum lectione, *sicut Gregorius scribit Anglorum Episcopo*, hanc Vir peritissimus reponendam jubet: *sicut Gregorius scribit Siagrio Gallorum Episcopo*. Quæ utique subjiciuntur verba, partim legere est, sin omnia, Libro 9. Epistola 106. *ad Syagrium, Etheriam, Virgilium, & Desiderium Episcopos*. Laudatam consule Epistolam in novissima Operum Sanctissimi Pontificis editione.

Additamenta vero, quæ supplenda censuit Doctissimus Editor, loco exempli hæc accipe. Prima p. Q. 1. Art. 5. in c. ubi *practicarum Scientiarum illa dignior* dicebatur, *quæ ad ulteriorem finem non ordinatur*; adjecta leguntur verba: *sed ad ipsam aliæ, sicut ad finem ordinantur*. Secunda 2. Q. 136. Art. 3. ad 1. sic habent editiones: *Et ideo pronior est homo ad sustinenda mala, in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter*: addit ille, *propter bona, in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter*; (quod additamentum exposcit series textus,) *quam tolerare mala propter bona futura quæ secundum rationem appetuntur*. Prætermissæ demum solutionis ad argumenta præsto exemplum est 1. 2. Q. 102. Art. 6. ubi solutio ad 10. desideratur in editione Romana anni 1570. & Antverpiensi anni 1612. Hanc supplevit primus Franciscus Garcias: eademque nitidiore stylo legitur in Romana editione Gregorii Donati, lineolis inclusa, cum adjecta marginali admonitione: quam demum & ipse adoptavit Nicolajus.

Curatam ergo a Viro clarissimo editionem cæteris *accuratiorem* vocat Jacobus Echardus: *præsertim quantum ad indices, ubi Sanctus Doctor in Articulo aliquo ad alium ejusdem Summæ Articulum remittit*. Maluisset idem Echardus, *ut quædam sua Vir doctus ipsis Divi Thomæ articulis uno contextu non addidisset*; sed ea *vel alio charactere, vel in inferiori margine extra contextum* poni curasset. Unde diligentem demum lectorem admonet, ut *ad asteriscos attendat in principio, & fine assumenti positos*: quos attamen admoneo ego, nimia Typographi incuria prætermissos in Lugdunensi laudata editione anni 1701. & 1702. Sed & multo nimius videri Nicolajus potest in Solutione ad 3. quæ habetur 2. 2. Q. 11. Art. 2. quam scilicet prolixo adauxit additamento, Hieronymi & Cyrilli Alexandrini testimoniis adjectis: quæ, tametsi aptissima sint, e calamo tamen Divi Thomæ non prodierunt.

IV. Paucis post hanc Editionem annis, *anno* videlicet 1666. lucem *Romæ apud Successores Vitalis Mascardo* viderunt *Animadversiones quædam* Reginaldi Lucarini, Sacri Palatii Apostolici Magistri, *in Textum Operum S. Thomæ Doctoris Ecclesiæ*. Dolet ipse in Præfatione, Romanam anni 1570. editionem non paucis, errante prelo, inquinatam mendis prodiisse: studiumque se, operamque suam collocasse testatur, ut quæ sibi in Summa Theologica, *præcipue impressionis Venetæ apud Dominicum Nicolinum 1564.* (lege 1593.) sphalmata occurrerunt, vel corrigeret, vel suppleret: variasque demum admonet *lectiones apud Sapientes*, quas collegerat, *in suo Libello communicasse*.

Dolendum, illustrem Virum moliri novum correctionis opus voluisse, quod jam

jam præstantissimi laudati Editores perfecerant: ipsorum labores dignissimos commendatione vel ignorasse, vel paullo confidentius neglexisse. De Libello ejus proferre satius erit judicium, quod Raimundus Capisuccus tulit in *Controversiis Theologicis selectis* Romæ typis editis anno 1670. Hæc habet ille Controversia XXIV. *De Propitiatorio* pag. 572. „ Non video, inquiens, cur errorum existentium in Textu *Summæ Theologicæ* Venetæ impressionis *apud Dominicum Nicolinum anni* 1564. (1593.) catalogum illum proferre debuerit „ hic Auctor: cum errores illi fere omnes jam correcti sint in aliis editionibus, *Romana* scilicet, *Lovaniensi*, *Coloniensi*, *Parisina*, ante illius *Manualis* „ (titulus est Operis, cui *Animadversiones* Lucarini adjectæ sunt) editionem: „ nam hoc *Manuale* prodiit anno 1666. Nec enim apparet, quid utilitatis Lectoribus, aut laudis Angelico Magistro, ejusque doctrinæ hujusmodi antiquorum errorum refricatio afferre possit. Refert quidem & Gregorius Donatus in principio Primæ Partis Summæ Divi Thomæ *editionis Romanæ anni* 1619. errores, qui olim in eamdem *Summam* irrepserant; sed eos ipsos „ emendatos monet, collatis undequaque ipsius *Summæ* variis codicibus, tum „ antiquis manuscriptis, tum in ipsa Typographicæ artis infantia impressis. „ At Lucarinus errores antiquos recenset, & correctionis jam adhibitæ non „ meminit: imo corrigendos monet etiam illos, qui correcti sunt in *Editione Romana anni* 1619. quod certe illi notum fuit, vel notum esse „ debuit. Alios etiam errores profert, qui revera errores non sunt: illisque „ correctiones nullatenus ferendas præscribit.... Plura etiam corrigit, quæ „ utroque modo æque bene legi possunt. "

Errantem Lucarinum in locis, quæ corrigenda censet, vel pauca produnt, quæ profero exempla. I. P. Q. 13. Art. 5. ad 1. *Agens vero univocum non est causa universalis totius speciei .... sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit.* Legendum, ait ille, *consistit*: apertissimo scilicet sphalmate. Sententia namque Thomæ est: Agens univocum non agere in ipsam rationem speciei, sed individuum *constituere* in participatione speciei. Q. 34. Art. 1. ad 2. *Per eumdem modum potest intelligi, quod dicere Deo sit cogitando intueri.* Aliam ipse præfert lectionem, *dicere de Deo*: absurdam sine dubio, & Angelico Doctori repugnantem, qui hæc addit: *in quantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur Verbum Dei*. Hinc vox illa, *Deo*, in dandi casu accipi debet. Verborumque Thomæ sensus est: *Dicere*, seu producere Verbum, quod convenit *Deo*, est *cogitando intueri*. Q. 46. Art. 2. ad 1. *Non enim mundum temporis volunt* (quidam) *habere, sed suæ creationis initium*. Reponit ille *mundum tempus*: hoc est, volunt quidam, mundum non habere tempus. Non ita Augustinus, cujus verba adhibet Aquinas, qui Libro XI. de Civitate Dei Capite IV. num. 2. sic ait: *Qui autem a Deo quidem factum Mundum fatentur; non tamen eum volunt temporis habere, sed suæ creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus.* Minus attenti, & ipsi Patavini Editores vocem *temporis* mutarunt in *tempus*. I. 2. Q. 12. Art. 5. ad 3. *Bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia, quod per motum suum possint consequi finem, quod est proprie intendentis, sed quasi concupiscentia, naturali instinctu moventur ad finem.* Quo loco legi jubet Lucarinus: *sed quasi concupiscentes finem, naturali instinctu moventur ad finem*. At *animalia bruta* si dicas *concupiscentes finem*, Priscianum egregie verberas: itaque retine, *concupiscentia*, ac subintellige, ut pervium est, *finem*.

Generis alterius lectionum, quas prorsus inutiles Capisuccus habet, duo, quæ sequuntur, exempla accipe. I. P. Q. 46. Art. 1. C. *Nihil potest præter Deum ab æterno fuisse*: & Q. 50. Art. 5. ad 3. *Omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur a Deo*. Loco priore aliam Lucarinus lectionem affert, *nihil*

o portet præter Deum: & loco altero, *nisi conservarentur a Deo*. Nullius nempe momenti obtrudit lectiones.

CAPUT III.

Accuratissimæ editiones Patavinæ duæ: quæ invicem comparantur, & expenduntur. Emendatiores curari adhuc possunt. Novissimæ correctiones Thomæ Madalenæ Ordinis Prædicatorum, cum Animadversionibus.

I. PAtavina sequitur editio, quæ *anno* 1698. prodiit *ex Typographia Seminarii*, quinque Voluminibus comprehensa in folio. In Præfatione ad Lectorem hæc sunt Typographi monita. 1. Multa exemplaria diligentius collata esse, ut quæ in singulis dispersa venustatem aliquam singulis editionibus afferrent, ea in hanc simul collecta universa, illam præ cæteris illustriorem redderent, atque ornatiorem. 2. Tantum in erroribus corrigendis operæ ac laboris positum, quantum ab homine navo atque industrio afferri potest: multoque certe in hac Editione futura pauciora, quæ corrigi debeant, quam in quibusvis vel peregrinis editionibus: neque tamen omnia sublata. 3. Summorum Pontificum, Conciliorum, Sanctorum Patrum, aliorumque denique Scriptorum omnium testimonia, quorum plurima mendosis ad marginem notis in omnibus propemodum Editionibus legebantur, ad suos fontes revocata, laborem in quatuor maxime post primum voluminibus alleviante Joannis Nicolai diligentia. Quæ differit Typographus, accuratissime præstita fuisse inficiabitur nemo, qui hanc sedula manu tractaverit, ac attentis lustraverit oculis, expenderitque editionem: quam revera illustrem ornatamque reddiderunt Patavini Editores, germanis a Francisco Garcia restitutis lectionibus adhibitis, collatisque vetustis ac recentibus insignioribus editis exemplaribus, locorumque indicibus (quantum patitur humana diligentia) ad suos fontes revocatis. Si quæ variæ occurrebant *lectiones*, Divi Thomæ menti, ac doctrinæ contextui consonæ; eam retineri in textu visum est, quæ convenientior credebatur: in marginem alia alio charactere rejecta est. Si quæ demum suppleri aliquando oportuit, quæ desiderabantur; hæc *asterisco*, vel *cruculæ* signo adnotata sunt, ut a germano Sancti Doctoris textu quæcumque distinguerentur adsumenta: alia demum, utpote superflua, prætermissa.

Iterum Patavii typis ejusdem Seminarii anno 1712. prodiit *Theologica Summa*, in duodecim distributa volumina in 12. Quid operæ ac industriæ secundis curis præstitum fuerit, Typographus narrat. 1. Ad internum nitorem Operis quod attinet ac perfectionem, nec antehac in priore anni 1698. Editione Patavina, nec ab aliis umquam plus operæ ac studii emendationi ejus tributum. 2. Nullam non adhibitam diligentiam, ut non verba modo Divi Thomæ, sed ipsa illa per Divum Thomam aliunde accita, fidei suæ restituerentur. 3. Id porro maxime accuratum, ut optima & probatissima ubique lectio retineretur: tum si qua dubia visa est, adderetur altera: cæteræque, unde nullus est usus, omnino rejicerentur. 4. Idque non pro genio ingenioque a Patavinis Editoribus præstitum, sed inito diligentiore vetustorum exemplarium examine, consultisque præstantissimorum Virorum lucubrationibus, quas editas ad id perficiundum correctionis opus jam memoravimus. Majoris adhibitæ in hac Editione a Patavinis diligentiæ pauca satis fuerint exempla. I. P. Qu. 5. Art. 5. c. Editio prior sic habet: *Ad hoc quod aliquid sit perfectum & bonum, necesse est quod formam habeat, & quæ consequuntur ad istam*: at posterior, *& ea quæ præexistunt, & ea quæ consequuntur ad istam*; ut in editione Gregorii Donati, ac Lovaniensium Theologorum, & Duacensium. Q. 15. Art.

Art. 1. c. in priore Editione *Mundus factus* dicitur *a Deo per intellectum agentem*: in altera, *a Deo per intellectum agente*. Q. 46. Art. 2. ad 1. in illa: *Non enim mundum tempus volunt habere*: in ista, *non enim mundum temporis* (initium scilicet) *volunt habere*, ut apud Augustinum Lib. xi. de Civit. Dei Cap. iv. Sed hac præclara in Editione quis ægre non ferat, *cruculas*, *lineolas*, *asteriscos*, ubi supplementa occurrunt, prætermissos fuisse, ut I. 2. Q. 102. Art. 6. ad 10. Quo loco admonet Seraphinus Capponi a Porrecta, solutionem illam ad argumentum decimum, *quæ a Sancto Doctore data fuerat*, *negligentia nonnullorum* excidisse: at dubio procul quæ modo legitur, non ipsum Aquinatem, sed Garciam, & Donatum auctores habet: unde *asterisco*, aut *lineolis* insignienda fuerat, ne pro germano Divi Thomæ textu acciperetur.

II. Neque tamen in his Patavinis editionibus inficias iverimus, adhuc aliqua exstare menda, quæ diligentioribus curis detergenda forent. Sphalmatum hujusmodi, ne velle videamur fucum facere, accipe exempla. II. 2. Q. 11. Art. 2. ad 2. hæc habentur in Editione Patavina fol. anni 1698. „ Unde Leo Papa „ in quadam Epistola ad Procerum (*al.* Proterium) Episcopum Alexandrinum „ dicit: *quod inimici Crucis Christi &c.* “ In alia Editione anni 1712. in 8. legimus: „ Unde Leo Papa in quadam Epistola ad Proterium Episcopum Ale„ xandrinum (*quæ Epistola nunc non exstat*) dicit, quod *inimici Crucis Christi* „ *&c.* “ Vox illa, *Procerum*, utpote corrupta, omnino rejicienda: Leonis vero Magni epistola, ad illum Alexandrinum Episcopum data, perperam dicitur *nunc non extare*, cum eam tot ante annos ex insigni Codice Dominici Grimani Patriarchæ Aquilejensis, & S. R. E. Cardinalis, typis vulgaverit Paschasius Quesnellius. Allata ab Aquinate verba habentur Capite II.

Item 3. p. Q. 68. Art. 3. arg. 1. in utraque Editione legitur: „ Dicit enim „ Leo Papa (Epist. 4. cap. 5.) *duo tempora*, *Pascha*, *& Pentecoste*, *ad* „ *baptizandum a Romano Pontifice legitime præfixa sunt*. *Unde dilectionem ve*„ *stram monemus*, *ut nullos alios dies huic observationi misceatis*. “ Admonendum fuerat, postrema tantum apud Sanctum Leonem in Epistola 4. nunc 16. verba legi: cætera ad titulum pertinere Canoni præfixum, ut colligere facillime quisque poteft ex Concilio Moguntino I. anno 847. celebrato Capite 111. Denique 2. 2. Q. 147. Art. 7. *Sed contra* in edit. in fol. „ Concilium Calche„ donense dicit: *In Quadragesima &c.* (Habetur de Consecrat. Dist. 1. cap. 50. „ *Solent*.) “ Et in altera editione: „ Habetur in quodam Concil. Capitulari „ incerti Auctoris, loci, & temporis. “ Admonendum fuerat, *Concilium Cabillonense* legi apud Ivonem, & Gratianum, ipsumque Sanctum Thomam 4. Sent. Dist. 15. Q. 3. Art. 4. in arg. *Sed contra* Qu. 3. reponi vero demum oportere, ex Capitulari, non *incerti Auctoris*, *loci*, *& temporis*, sed Theodulphi Aurelianensis anno 797.

III. Emendatiorem præterea, purioremque curari posse editionem, correctiones evincunt propositæ a Thoma Madalena Ordinis Prædicatorum, natione Hispano, Provinciæ Aragoniæ alumno, Conventus Alcanitiensis Priore. Opusculum prostat abs Viro Doctissimo editum *Cæsaraugustæ*, *apud Heredes Emmanuelis Roman Universitatis Typographi*, *anno* 1719. In fronte Titulus legitur his verbis: *Crisis Thomistica*, *& novissima litteralis emendatio*, *Summæ Theologicæ Angelici Doctoris Sancti Thomæ Aquinatis adjicienda .... juxta antiqua Volumina manuscripta*, *quæ Divus Vincentius Ferrerius tradidit Conventui Alcagnicii Ordinis Prædicatorum*. Adnotat Madalena in Præfatione: Codicem prædictum Ms. *quatuor in Volumina* distributum esse: *& in cujusque Voluminis fronte* hæc verba *antiquo charactere* scripta legi: *Istum librum dedit Conventui Alcagnitii Venerabilis Pater F. Vincentius Ferrerius*, *Sacræ Theologiæ Magister*, *& Confessor Domini Papæ Benedicti XIII.* Ætatem voluminum non eamdem esse: in primo quippe Libro, seu Prima parte Thomas appellatur *Sanctus*, in aliis tribus *dicitur sim-*

pliciter Frater Thomas; ut hæc posteriora Volumina tria ante sacram ejus Apotheosim manu fuerint exarata. Atqui vero Summam Theologiæ *anno* 1663. *prelo Lugduni mandatam, in qua observationes Theologorum Lovaniensium & Duacensium circa litteram Divi Thomæ objiciuntur, adhuc vitio preli ita mendis abundare, ut ipsa* Theologorum *emendatio sit novæ correctionis indiga*. Hanc auspicato peragi, ac perfici posse ope Codicis manuscripti Alcanitiensis. Novam denique Editionem, quæ Joannis Nicolai adnotationibus, aliisque locupletata *anno* 1698. prodiit *Patavii*, consulto prætermitti, *ne repetitione variarum editionum abiret* Opusculum *in volumen: & præsertim quia sensus, & ordo litteralis Divi Thomæ potius ex Manuscriptis exemplaribus, quam ex Editionibus subsistere debet*.

Nemo laude plurima non celebret Madalenæ studium, qui germanum Thomæ textum in *Summa Theologica*, Manuscriptorum Codicum bonæ notæ fide & auctoritate, restitui curavit, ac frequentius restitutum comprobavit. Non ita fortasse videri dignus commendatione Auctor potest, quod Patavinam Editionem, quæ in ejus, ut ait, *venerat manus*, prætermiserit: ac sphalmata, quæ in eadem correcta habentur, iterum sub oculos corrigenda ponat. Similium emendationum, quæ supervacaneæ sunt, exempla affero. I. P. Qu. 6. Art. 3. ad 1. *Unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum*: non, *seu indivisionis*. Qu. 8. Art. 4. ad 6. *Anima ejus esset ubique, primo quidem, sed per accidens*: absque negante particula, *non primo*, ut ex collatione textus aperte colligitur. Q. 14. Art. 9. ad 2. *Cum Deus sit ipsum esse*: non, *scit ipsum esse*. I. 2. Q. 4. Art. 1. ad 3. *Delectatio sensus, contraria rationi, impedit æstimationem prudentiæ magis quam æstimationem speculativi intellectus*: quo loco aliquibus in Editionibus desiderantur ea verba, *æstimationem prudentiæ magis*. Q. 5. Art. 5. in arg. 1. *Quam id, per quod finem ultimum consequitur*: ubi alia mendosa lectio, *quam id, quod per finem*. II. 2. Quæst. 19. Art. 1. c. *Potest nobis malum culpæ provenire*: non, *pœnæ*. Q. 24. Art. 10. ad 1. *Potest enim* (Caritas) *habere causam augentem*: non, *agentem*; unde subdit Thomas: *sed non potest habere causam minuentem*. III. p. Q. 27. Art. 1. ad 3. *Non tamen fuit liberata .... nisi per Christi hostiam*: non, *ostium*. Q. 29. Art. 2. c. *Finis autem matrimonii est proles generanda, & educanda, ad quorum primum pervenitur per concubitum conjugalem*: perperam in aliquibus editis, *per consensum*. Q. 31. Art. 3. ad 4. *Benedictio facta est super Jehu*: non, *Jesu*. Hæc satis: quæ, & quamplura ejusdem generis, veluti corrigenda, proponi non debuisse videntur; utpote in editionibus Donati, Nicolai, & Patavina, diligenti instituta Codicum manuscriptorum, ac Editionum vetustarum collatione, jam emendata.

Neque tamen vanos dixerim, inutilesque Madalenæ labores, ac si laudabile nihil ad aliorum vigilias adjecerit. Plures imo in ejus Opusculo aut emendationes, aut lectiones variæ prostant, ex Codice illo Alcanitiensi desumptæ: quibus aut expurgari mendis potest Summæ Theologicæ textus, aut si quando involutus & obscurus apparet, reddi nitidior. Rem nonnullis patefacio exemplis. I. p. Q. 10. Art. 5. c. *Quædam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam, vel in actu, vel in potentia. Sicut patet in corporibus cælestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum. Et similiter patet de Angelis, quod scilicet habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet, & cum transmutabilitate intelligentiarum, & affectionum, & locorum suo modo*. Tolle cum Alcanitiensi Codice verba illa, *quantum ad eorum naturam pertinet*; ac nitida remanet, plana, facilisque lectio. Q. 18. Art. 3. c. *Inveniuntur igitur quædam, quæ movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quæ inest eis a natura; sed solum quantum ad executionem motus. Sed forma, per quam agunt*,

agunt, *& finis propter quem agunt*, *determinantur eis a natura*. Sententiam clariorem habes, si cum eodem Codice legas: *Inveniuntur igitur quædam*, *quæ movent seipsa solum quantum ad executionem motus*; *sed forma*, *per quam agunt &c.* Quæst. 19. art. 1. ad 3. *Voluntas*, *cujus objectum principale est bonum*, *quod est extra voluntatem*, *oportet quod sit mota ab alio*: ubi germanam lectionem, sui Codicis ope, sic restituit Madalena, *quod est extra volentem*. 1. 2. quæst. 13. art. 5. c. *Ratio eligendi aliquid est*, *ut ex hoc possimus consequi finem*, *vel hoc quod ducit ad finem*. Sincera videtur Madalenæ lectio: *Ratio eligendi aliquid est ex hoc*, *quod ducit ad finem*. Quæst. 102. art. 3. ad 7. *Prohibitum erat*, *ne mercedem prostibuli*, *aut pretium carnis in domum Dei offerrent*. Codex Alcanitiensis *pretium canis* habet: ut nempe legitur in 23. Capite Deuteronomii ℣. 18. Ibidem art. 4. ad 6. *Arca sita erat inter duos Cherubim*, *qui se mutuis vultibus respiciebant*: *& super arcam erat quædam Tabula lapidea*, *quæ dicebatur Propitiatorium*, *super alas Cherubim*. At Propitiatorium *de auro mundissimo* fabrefactum, luculentissime testatur Sacra Scriptura Exodi Cap. xxv. ℣. 18. & Cap. xxxvii. ℣. 6. Mendo itaque, quod in edita plura Summæ Theologicæ exemplaria irrepsit, Alcanitiensis aliique Codices carent, in quibus ita legitur: *Super arcam erat quædam Tabula*, *quæ dicebatur Propitiatorium*. Hac de re latius & uberius infra. 2. 2. quæst. 1. art. 5. ad 1. *Infideles eorum*, *quæ sunt fidei*, *ignorantiam habent*, *quia nec vident*, *nec sciunt ea esse credibilia*. Longe nitidior in Codice sæpe laudato occurrit lectio: *quia nec vident aut sciunt ea in seipsis*, *nec cognoscunt ea esse credibilia*. Quæst. 2. art. 9. ad 3. *Unde non leviter credit*, *cum habeat sufficiens inductivum ad credendum*: *& ideo non tollitur ratio meriti*. Sensum, textumque legitimum exhibet Codex: *unde non leviter credit*; *tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum*, *& ideo non tollitur ratio meriti*.

CAPUT IV.

Neque indicata menda plura quæ irrepserant, *neque adhibitæ a Viris peritissimis emendationes*, *ullam unquam in præstantissimum Summæ Theologicæ opus corruptionem invexere*. *Joannis Bromiardi sententia quædam expenditur*.

I. Laudabiles jam curæ innotescunt, quas Viri præstantissimi per succedentia tempora suscepere, ut *Summa Theologica* Divi Thomæ, quantum humana conferre industria poterat, expurgata mendis prodiret; textumque præstaret, qui Sanctissimi Auctoris genuinus & germanus videretur. Quid ergo? Num sincera ac primæva verborum sententiarumque lectio, quam dictaverit scripseritque Thomas, dubia fuerit, non explorata? Absit. Errorum qui irrepserunt, & emendationum quamplura consulto dedimus exempla: queis compertum exploratumque fiat, nihil ex ipsis mendis, quibus edita egregii illius Operis exempla scatebant; nihil ex emendationibus, quas docti solertesque editores adhibuerunt, quod attinet ad sensum, & sententiam, & doctrinam, cepisse illud unquam detrimenti.

Sunt enim spalmata plura, quæ prelo errante, vel incuria Typographorum exciderunt. Sunt alia, quæ Librariorum oscitantiam, aut imperitiam causam habent: quippe qui minus attento corporis oculo, minusque intenta mentis acie Codices manuscriptos legebant, notisque præsertim compendiariis decepti vocem alteram pro altera scripserunt. Quo duplici quidem mendorum genere, nitor quidem textus inficitur: doctrinæ sensus, & sententia Auctoris non immutantur. Sunt etiam variæ quædam *lectiones*, quæ in ipsis manu exaratis codicibus exstant: alteramque præstant edita nonnulla exempla, alteram alia pro Codicum varietate, quos illi adhibuere qui editiones accurarunt. An ergo

go lectionum hæc discrepantia variam inferat alicubi sententiam, atque repugnantem? Minime gentium. Exemplo res clara, & perspicua fiat. I. part. quæst. 1. art. 1. c. sic habent edita, & manuscripta exempla quædam: *Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem non ordinatur*: habent alia, *quæ ad altiorem finem ordinatur*: & rursum alia, *quæ ad ultimiorem finem ordinatur*. Alia nempe lectio præ alia nitidior est, non invicem pugnant illæ. Quæst. 14. art. 5. ad 1. *Dicendum, quod Dominus, & Creator, & hujusmodi important relationes ad creaturas, secundum quod sunt in seipsis; sed Scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quod sunt in Deo: quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, quod est in intelligente: res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est, quod Dominus, & Creator, & hujusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundum quod sunt in seipsis: & ideo hujusmodi relationes varie de Deo dicuntur secundum varietatem creaturarum. Sed scientia, & amor, & hujusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur in Deo esse: & ideo invariabiliter prædicantur de Deo*. Sunt vero codices, sunt etiam edita exempla, in quibus una dumtaxat responsio legitur, quæ secundo loco prostat: at responsa illa duo in aliis editionibus distinguuntur, quorum alterum non repugnat alteri, sed illud declarat.

In secunda Parte partis secundæ quæst. 10. art. 3. ad 3. sic legitur: *Pro alio peccato, puta pro adulterio, si committatur a fideli, & ab infideli, cæteris paribus, gravius punitur, quia gravius peccat, fidelis quam infidelis*. Mutilum textum, absque ulla sententiæ corruptione, exhibent edita aliqua exempla: *Cæteris paribus, gravius peccat fidelis, quam infidelis*. Quæst. 134. art. 3. ad 1. *Et magnificentiam, quæ respicit magnum pecuniæ usum*: ubi nitidior alia videtur lectio, *quæ respicit magnum in pecuniæ usu*. Variantes plurimas id genus *lectiones* notarunt Patavini Editores, aliasque præstat ex Codice Alcanitiensi Thomas Madalena: quas in argumentum si quis adsumat, ut ancipitem ac dubiam Sancti Thomæ mentem, ejusque doctrinæ sententiam objiciat, is nihil certe sapiat, imo desipiat oportet.

In ipsis Mss. Codicibus, quos hactenus lustrarunt *Summæ Theologicæ* editores, quidpiam excidisse primigenii textus, ultro & candide fateor, v. g. solutionem ad aliquod argumentum, ipsum interdum Prolusorium, quod vocant argumentum *Sed contra:* ac mutila hujusmodi loca, quæ paucissima sunt, indigitarunt Garcias, Madalena, aliique Nostrates. Hinc vero factum, ut *Supplementa* alicubi adjecta fuerint. Exemplum præsto est 1. 2. quæst. 102. art. 6. ubi quæ responsio ad 10. desiderabatur, a Garcia, & a Donato suppleta legitur. At ipsum adsumentum inter *asteriscos*, aut *lineolas* incluserunt diligentes ac sinceri Editores, ut ipsum crederet nemo partem esse primigenii textus; quamquam illud, & alia id genus supplementa, ex ipsa Aquinatis doctrina desumpta sunt. Sed in eo demum Joannis Nicolai, & Patavinorum Editorum maxime desudavit industria ac diligentia, ut Scriptorum allegata testimonia suos ad fontes revocarentur. Indices corruptissimi in vetustis editis exemplis occurrunt: quorum vitium, (si partim exciderit ex ipso Thomæ calamo, qui non omnia mutuari ex ipso fonte potuit,) repeti sine dubio debet, majorem quod attinet ad partem, ex Librariorum oscitantia, & imperitia Typographorum. His detergi & expurgari Summam Theologicam mendis, non illam est interpolari, sed ornari & illustrari.

II. Insigne corruptionis, quod afferri solet, argumentum præterire piaculum foret, quod ex quodam Joannis Bromiardi Ordinis Prædicatorum loco desumitur. In Summa prædicantium V. *Maria* num. 10. ait ille: „ Ipsa vero tam „ eminenter sanctificata fuit, quod nec *mortaliter*, nec *venialiter* peccavit; sicut „ pa-

„ patet per Sanctum Thomam in tertia parte de Christo *quaest. 37. art. 6.* In „ eadem etiam Quaestione art. 2. ponit ejus sanctificationis excellentiam, quan- „ tum ad temporis prioritatem, in hoc quod sanctificata fuit *in sua animatio-* „ *ne, idest in conjunctione animae cum corpore* in utero matris suae, *& non ante:* „ quia *sanctificatio, & mundatio fit per gratiam, cujus subjectum est anima*: ni- „ hil enim est capax gratiae, nisi anima rationalis." Utor ego Veneta editione apud Dominicum Nicolinum anni 1586. in 4.

Quod primo loco tradit Bromiardus de Virginis Deiparae immunitate ab omni culpa, lethali, ac levi, jam Thomas luculentissime docuerat in Tertia laudata Summae Theologicae parte: non 37. sed 27. quaestione: non articulo 6. sed 4. ubi inquirit: *Utrum per hujusmodi sanctificationem fuerit consecuta, ut numquam peccaret*. Hanc vero *vicesimam septimam* Tertiae Partis quaestionem conferre mihi libuit cum vetustis pluribus editionibus, maximeque cum Veneta anni 1493. easque omnes cum recentibus omnino consonas deprehendi; quin adjectum quidpiam, aut imminutum, aut demum immutatum suspicari quis valeat. At obstare videntur allata Bromiardi verba. Nihil mehercle minus.

Quae namque tradere loco citato pergit ille, partim in articulo 2. ejusdem quaestionis prostant: partim de suo adjecit ipse, vel alius quispiam Bromiardi interpolator. Inquirit Aquinas, *utrum Beata Virgo fuerit sanctificata ante animationem?* Quaestionem dirimit: *Dicendum*, inquiens, *quod sanctificatio Beatae Virginis non potest intelligi ante ejus animationem*. Primae rationis momentum sic habet: „ Quia sanctificatio, de qua loquimur, non est *nisi emundatio a pecca-* „ *to originali*: sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionysius dicit in 12. cap. „ de Divinis Nominibus. Culpa autem non potest emundari, *nisi per gratiam*, „ cujus subjectum est *sola creatura rationalis*: & ideo *ante infusionem* animae „ rationalis Beata Virgo sanctificata non fuit." Haec eadem apud Bromiardum transcripta leguntur, sed interpolata. Thomas ait: *Sanctificatio, de qua loquimur*, (de qua scilicet art. 1. egerat ipse,) *non est nisi emundatio a peccato originali.... culpa autem non potest emundari, nisi per gratiam*. Tres, quatuorve adsumit voces Bromiardus, caeteras omnes praetermittit: *Sanctificatio*, inquiens, *& emundatio fit per gratiam*. Addit Aquinas: *Gratiae subjectum esse solam creaturam rationalem*. Idem tradit Bromiardus amplioribus verbis: *cujus subjectum est anima: nihil enim est capax gratiae, nisi anima rationalis*. Concludit Thomas: *Et ideo ante infusionem animae rationalis, Beata Virgo sanctificata non fuit*. Non ita Bromiardus, qui tum adnotat, sanctificatam Deiparam fuisse *non ante ejus animationem*: tum addit, hanc ejusdem peractam sanctificationem *in sua animatione, idest in conjunctione animae cum corpore*. Invicem diligentius textum Articuli 2. compara cum verbis Bromiardi: non illum interpolatum, corruptumque dixeris; sed ista ita composita, ut perperam ac mala fide textum exprimant.

Textum istum fido calamo eisdem pene verbis descriptum legimus apud vetustum auctorem Opusculi, quod Aquinati tributum prostat num. lx. Sic habet ille Articulo III. *Triplex est hujus sanctificationis effectus. Primus est culpae originalis expiatio, quia sanctificatio est motus ad sanctitatem. Sanctitas autem, ut dicit Dionysius de Divinis Nominibus, est ab omni immunditia libera, & perfecta, & omnino immaculata munditia. Haec autem sanctificatio non potest intelligi ante animationem: tum quia sanctificatio est emundatio a culpa: culpa autem non expellitur, nisi per gratiam gratum facientem: cujus objectum (subjectum) non est, nisi creatura rationalis: tum etiam quia cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpae, ante infusionem animae proles concepta non est culpae obnoxia*. Hinc certo disce, qualis olim fuerit, ac semper extiterit Sancti Thomae textus, quem corruptum, superis invitis, vellent ac jactant censores morosiores aliqui.

Ve-

Venetam Bromiardi Editionem aliæ præcesserunt, Lugdunensis 1522.4. Norimbergensis 1518. & 1485. fol. & alia antiquior absque loco, & anno, & nomine Typographi: quibus in omnibus corruptissimus occurrit index *Tertiæ partis quæst. 37. art. 6. & 2.* An ita oscitanter Thomæ locum, quem exscribebat, indicaverit Bromiardus? Florebat Vir illustris cadente seculo quartodecimo, ac vidit seculi insequentis *annum tertium decimum*, si Ludovico Valleoletano fides. De loco, quem expendimus, sic habet Jacobus Echardus in ejus Elogio: „ Nullum mihi dubium, quin interpolatus fuerit in Editionibus laudatis. Id enim sibi permiserunt, præsertim in Germania, in incunabulis Typographiæ ob Decretum Concilii Basileensis, ut videre est in Summa Sancti Rymundi, in „ Roberti Holkot Commentario super *Librum Sapientiæ*, in aliis. " *Quod an recte factum*, (rursum ait ille in Elogio laudati Holkotii,) *penes Summum Pontificem judicium esto. Id non permiserat tamen Index Romanus in Auctoribus, Bulla Sixti IV. anterioribus: intactos manere jubens.* Hinc edita demum referre exempla, nihil prodest: ad antiquos Codices manuscriptos recurrendum est, ut quid illi scripserint hocce in argumento Auctores, certo innotescat.

CAPUT V.

Propitiatorium Arcæ in quodam Summæ loco dicitur lapideum, prelo errante. Theophilus Raynaudus refellitur.

I. DE mendo certo compertoque agendum est postremo loco, quod aliquas in editiones *Primæ Secundæ* irrepsit, ubi Arcæ *Propitiatorium* dicitur *lapideum*. Illud nimia confidentia exaggerat Petrus a Valle clausa, seu eo sub nomine latens Theophilus Raynaudus: acsi ex mente, & calamo Sancti Thomæ excideret. Id vero ad examen vocandum est. Verba refero, quæ habentur in Diatriba VI. De Immunitate Cyriacorum: „ Dixerat Sanctus „ Thomas 1. 2. quæst. 102. art. 4. ad 6. *Propitiatorium fuisse lapideum*. Hoc Tho„ mas de Lemos... in Romana editione Summæ, absque ulla veterum Codi„ cum fide, ex suo cerebro mutavit, facta *lapidis* mutatione in *lignum*... Quam„ vis quod Lemos erasit, falsum esset; & quod ipse substituit, sit verissi„ mum: tamen mentitur qui ait, Sanctum Thomam in re proposita dixisse „ veritatem, ut ei Thomas falsarius attribuit. " Fateor ego, pleraque prostare mendo vitiata typis edita exempla, in quibus loco citato ita legimus: *Hæc autem Arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant: & super Arcam erat quædam Tabula Lapidea, quæ dicebatur Propitiatorium, super alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur.* At hocce mendum Thomæ Aquinati auctori ascribendum esse, id est quod nihil hæsitans, & intrepidus inficior.

Tabulam hanc, non lapideam, verum *de auro mundo*, & *de auro mundissimo* constructam, luculentissime testatur facer Exodi Liber Capite xxv. ℣. 17. & Capite xxxvii. ℣. 6. An ita persunctorie, & oscitanter divina lustrasse eloquia Sanctum Thomam putaveris, ut imperitissime *lapideam* existimaverit Tabulam illam, quæ erat *Propitiatorium*? Calumniam amolitur omnem ipse Thomas Lectione 1. in Caput ix. ad Hebræos, ubi hæc habet disertissima: *Inter duas autem alas, quibus tangebant se, erat Tabula aurea ...... & erat supereminens: quæ dicitur Propitiatorium.* Causa finita est. Dignum vero animadversione, Commentarios in hanc ad Hebræos epistolam elucubratos ab Aquinate eo videri tempore, quo priores partes Theologicæ Summæ scribebat, vel etiam postea, ut ex Lectione I. ad Caput iv. certo colligimus, ubi ait: „ De distinctione autem istorum dierum (in creatione mundi) diversi„ mode loquuntur Sancti: aliter enim accipit Augustinus ab aliis Sanctis,

sicut

„ ficut patet *Prima Parte Summæ* (Quæft. lxxıv. art. ıı. & ııı.) " Et iterum: „ Eft enim in ipfis (operibus Dei) duplex perfectio: una fecundum „ partes mundi, quæ funt cælum, & quatuor elementa; & hæc attenditur „ penes earum effentiam, ficut habetur in *Prima Parte Summæ*. " An ergo fui immemor fcripferit in *Summa* Thomas, *Tabulam illam fuiffe lapideam*, quam alibi eodem circiter tempore veriffime vocat *auream?*

Typis edita exempla contra Auctoris mentem vitiata prodiiffe, negaverit prudens cordatufque nemo. An aliqui fuerint Codices manufcripti, ex quibus illa profecta funt, imperiti Librarii vitio depravata? An erraverint illi, qui Codices vetuftos tranfcribebant tradebantque Typographis defcripta folia? Servantur utique vetufti plures in Bibliothecis, qui labe illa funt immunes: *Salmanticenfis* apud Bartholomæum a Medina, *Alcanitienfis* apud Thomam Madalenam, *Parifienfis* apud Joannem Nicolajum, *Vaticani* apud Gregorium Donatum, *Colonienfis* aliique apud Thomam Gravinam, in quibus aut vox illa (*lapidea*) defideratur, aut legitur *aurea*. Addo Venetum optimæ notæ in Bibliotheca SS. Joannis & Pauli adfervatum, in quo vox eadem (*lapidea*) non comparet. Initium Codicis eft: *Incipit Prima Secundæ Fratris Thomæ de Aquino de Ordine Fratrum Prædicatorum*; ubi titulus ille, *Fratris*, ætatem codicis indicat ante facram ipfius Thomæ apotheofim. Ad hæc, labis illius, qua five codices manufcripti, five typis edita exempla vitiata inveniuntur, origo fortaffe fuerit, quam pandit laudatus Nicolajus. Loco nempe citato fic ait S. Thomas: „ In tabernaculo tria continebantur: fcilicet Arca Teftamen„ ti, in qua erat urna aurea habens manna: & virga Aaron, quæ fronduerat, „ & *Tabulæ* in quibus erant fcripta decem præcepta legis. Hæc autem arca „ fita erat inter duos Cherubim, qui fe mutuis vultibus refpiciebant: & fu„ per arcam erat quædam *Tabula* (lapidea, *in mendofis editionibus, vel etiam* „ *codicibus*,) quæ dicebatur *Propitiatorium*. " Fieri poteft ut vox, *lapidea*, in margine fcripta e regione *Tabularum*, in quibus decem præcepta legis exarata fuerant, ab imperito librario, vel typographo in textum recepta fuerit, ac *Tabulæ* illi, quæ dicitur *Propitiatorium*, imperite ac falfo attributa.

II. Jam error Thomæ Aquinati impactus in auras abit. Quid eft vero, quod Raynaudus refert, *Thomam de Lemos in editione Romana* quidpiam mutaviffe? Nec Romanam, nec aliam alicubi Summæ Theologicæ editionem accuravit umquam Lemofius. Romanæ quidem anni 1570. fol. non *Summæ* dumtaxat, fed *omnium Aquinatis Operum* editioni præfuere Vincentius Juftinianus ac Thomas Manriquez, ut præfixum docet Pii V. Romani Pontificis diploma: ac Romanæ anni 1619. quæ folam *Summam* præftat, fuam adhibuit diligentiam Gregorius Donatus. Pergit Raynaudus: *Ex fuo cerebro* ille qui Romanæ præfuit editioni, *mutavit*: *facta lapidis mutatione in lignum*. Immo fuo ille ex cerebro hanc profert mutationem, quæ fruftra in utraque recenfita editione Romana quæritur, nec in aliis editis exemplis adhuc inventa eft.

Fuerunt facræ Scripturæ Interpretes apud Toftatum ad caput xxv. Exodi quæft. xvıı. quorum erat fententia: „ Arcam habuiffe coopertorium fuum, „ quod effet de lignis fetim, fecundum quod ex illis compacta erat Arca, „ & effet deauratum intus & foris, ficut tota ipfa Arca; & *Propitiatorium* „ non fuiffe coopertorium Arcæ, fed quamdam Tabulam auream pofitam ul„ tra coopertorium Arcæ inter duos Cherubim, quafi ipfi Cherubim tenerent „ ipfam Tabulam Propitiatorii in manibus fuis. " Frequentius vero docti Interpretes exiftimant, Propitiatorium non diftingui ab ipfo Arcæ operculo: quod alii tamen arbitrantur, adnotante Calmeto, veluti in aera fufpenfum, fuper alas Cherubim detentum fuiffe, quin tangeret arcam; ipfi Arcæ quam clauderet, ac tegeret, immediate fuperpofitum alii, in cujus finibus duo Cherubim aurei confurgerent, unum cum ipfo operculo conftituentes opus. Aut

illa sententia, quam refert Tostatus, aut prior alia quam memorat **Calmetus**, placuisse Divo Thomæ videtur, qui 1. 2 quæst. 102. art. 4. ad 6. docet: *Super arcam fuisse quamdam Tabulam, quæ dicebatur Propitiatorium, super alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur*: & Lectione 1. ad caput IX. ad Hebræos: *inter duas alas, quibus tangebant se Cherubim, fuisse Tabulam auream.... supereminentem, quæ dicebatur Propitiatorium*.

At quæcumque demum seligi debeat interpretatio; *lignea* numquam, nisi falsò & imperite, dici potest illa Tabula, quæ *Propitiatorium* vocabatur, sive ab Arcæ operimento distincta, sive ipsum operimentum fuerit, aut suspensum in aera, aut immediate tangens, & tegens arcam. Attamen supinum adeo errorem Thomæ Lemosio, locum Thomæ Aquinatis interpolanti, tribuit Raynaudus: ipsumque amplecti ipse videtur. Nimium certe obscura sunt, & implexa verba ejus. Ait enim: „ Quamvis quod Lemos erasit (*lapidea*) esset „ falsum: & quod ipse substituit (*lignea*) sit verissimum; tamen mentitur qui „ ait, Sanctum Thomam in re proposita dixisse veritatem, ut ei Lemos „ falsarius attribuit. “ Veritatem *in re proposita* ab Aquinate dictam, patefecimus: eidemque quidpiam in eadem re proposita ab Lemosio tributum, ipsius Raynaudi somnium est. Immo aut ipse turpissime labitur, si *Propitiatorium* fuisse *ligneum* credat: aut certe scribit, loquiturque imperitissime. Falsum quippe est *Tabulam* illam, quæ erat *Propitiatorium*, fuisse *lapideam*: cur ergo ita loqueris, *quamvis esset falsum*? Æque abludit a vero, *Tabulam* eamdem fuisse *ligneam*: cur ergo ita scribis, *quamvis sit verissimum*? Susdeque miscentur omnia.



I N-

INDEX
QUAESTIONUM, ET ARTICULORUM

quæ in hoc volumine continentur.

QUAESTIO VI.

De voluntario, & involuntario.

QUAESTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quibus voluntarium, & involuntarium invenitur.

QUAESTIO VIII.

De voluntate quorum sit ut volitorum.

QUAESTIO IX.

De motivo voluntatis.

QUAESTIO X.

De modo quo voluntas movetur.

QUAESTIO XI.

De fruitione quae est actus voluntatis.

QUAESTIO XII.

De intentione, quae est actus voluntatis.

QUAESTIO XIII.

De electione, quae est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem.

QUAESTIO XIV.

De consilio, quod praecedit electionem.

QUAE-

QUAESTIO XXI.

De his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis, & malitiae.

QUAESTIO XXII.

De passionibus animae in generali.

QUAESTIO XXIII.

De differentia passionum ab invicem.

QUAESTIO XXIV.

De bono, & malo circa passiones animae.

QUAESTIO XXV.

De ordine passionum ad invicem.

QUAESTIO XXVI.

De passionibus animae in speciali, & primo de amore.

QUAESTIO XXVII.

De causa amoris.

QUAESTIO XXVIII.

De effectibus amoris.

QUAESTIO XXIX.

De odio.

QUAE-

2 utrum

2 *utrum*

QUAESTIO XLIX.

De habitibus in generali quantum ad substantiam eorum.

QUAESTIO L.

De subiecto habituum.

QUAESTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum.

QUAESTIO LII.

De causa habituum quantum ad augmentum.

QUAESTIO LIII.

De corruptione, & diminutione habituum.

QUAESTIO LIV.

De distinctione habituum.

QUAESTIO LV.

De virtutibus quantum ad suas essentias.

QUAESTIO LVI.

De subiecto virtutis.

QUAESTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium.

QUAESTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus.

QUAE-

QUAESTIO LXVII.

De duratione virtutum post hanc vitam.

QUAESTIO LXVIII.

De donis.

QUAESTIO LXIX.

De beatitudinibus.

QUAESTIO LXX.

De fructibus.

QUAESTIO LXXI.

De peccatis, & vitiis secundum se.

QUAESTIO LXXII.

De distinctione peccatorum, & vitiorum.

QUAESTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem.

QUAESTIO LXXIV.

De subiecto peccatorum, sive vitiorum.

d 2 8 *utrum*

QUAE-

QUAE-

QUAESTIO C.

De præceptis veteris legis, & primo de moralibus.

QUAESTIO CI.

De præceptis cæremonialibus veteris legis secundum se.

QUAESTIO CII.

De præceptis cæremonialibus quantum ad suas causas.

QUAESTIO CIII.

De præceptis cæremonialibus quantum ad eorum durationem.

QUAESTIO CIV.

De præceptis iudicialibus in communi.

QUAESTIO CV.

De præceptis iudicialibus quantum ad ipsorum rationem.

QUAESTIO CVI.

De lege nova, scilicet Evangelii, secundum se.

QUAESTIO CVII.

De comparatione legis novæ ad veterem.

QUAESTIO CVIII.

De his quæ continentur in lege nova.

QUAE-

QUAESTIO CIX.

De principio exteriori humanorum actuum, per quod iuvamur ad recte agendum, scilicet de gratia quantum ad eius necessitatem.

QUAESTIO CX.

De gratia Dei quantum ad eius essentiam.

QUAESTIO CXI.

De divisione gratiæ.

QUAESTIO CXII.

De gratia quantum ad eius causam.

QUAESTIO CXIII.

De gratia, quantum ad eius effectum, & primo de iustificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis.

QUAESTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

FINIS.

DIVI

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI SUMMAE THEOLOGICAE PRIMA SECUNDAE.

PROLOGUS.



Uia, sicut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XII. a princ.) homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale, & arbitrio liberum, & per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, & de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod & ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, & suorum operum potestatem.

QUAESTIO I.

De ultimo fine hominis in communi, in octo articulos divisa.

UBI primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae: & deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primum considerare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, utrum hominis sit agere propter finem.

Secundo, utrum hoc sit proprium rationalis naturae.

Tertio, utrum actus hominis recipiant speciem a fine.

Quarto, utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae.

Quinto, utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Sexto, utrum homo ordinet omnia in ultimum finem.

Septimo, utrum idem sit finis ultimus omnium hominum.

Octavo, utrum in illo ultimo fine omnes aliae creaturae conveniant.

ARTICULUS I. 1

Utrum homini conveniat agere propter finem.

Inf. art. 2. cor. & quaest. VI. *art.* I. *cor. & quaest.* XXVIII. *art.* 6. *cor. & quaest.* XCIV. *art.* 2. *cor. & quaest.* CIX. *art.* 6. *cor. & III. con. cap.* II. *& opusc.* II. *cap.* C.

AD primum sic proceditur. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causae. Sed propter illud agit homo quod est causa actionis; cum haec praepositio *propter* designet habitudinem causae. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Praeterea. Illud quod est ultimus

finis,

finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. 1. in princip.) Ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Præterea. Tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem, vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo homo omnia agit propter finem.

Sed contra. Omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum in II. Phys. (tex. 85. & 89.) Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Respondeo dicendum, quod actionum quæ ab homine aguntur, illæ solæ proprie dicuntur *humanæ* quæ sunt propriæ hominis, inquantum est homo. Differt autem homo (a) ab aliis irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Unde illæ solæ actiones vocantur proprie *humanæ* quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem, & voluntatem: unde & liberum arbitrium esse dicitur *facultas voluntatis*, & *rationis*. Illæ ergo actiones proprie *humanæ* dicuntur quæ ex voluntate deliberata procedunt. Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones*, sed non proprie *humanæ*, cum non sint hominis, inquantum est homo.

Manifestum est autem quod omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis, & bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanæ propter finem sint.

Ad primum ergo dicendum, quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis: & hoc modo habet rationem causæ.

Ad secundum dicendum, quod si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam: alias non esset humana, ut dictum est (in cor. art.) Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria: uno modo quia imperatur a voluntate, sicut ambulare, vel loqui; alio modo quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis: nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color. Unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis; ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod si qua actio humana sit ultimus finis, ipsa sit imperata a voluntate; & ita (b) aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quicquid ergo homo faciat, verum est dicere, quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanæ: quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum: & ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem præstitutum.

ARTICULUS II. 2

Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.

Inf. quæst. I. *art.* 2. *cor.* & *II. cont. cap.* XLVI. & *III. cap.* I. II. XVI. XXIV. CIX. CX. & CXI. & *de union. Verb. art.* 5. *cor.* & *II. Phys. lect.* 4. *cap.* II. *princ.* & *lect.* 10. *princ.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturæ. Homo enim, cuius est agere propter finem, numquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quæ non cognoscunt finem; vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturæ agere propter finem.

2. Præterea. Agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quæ ratione carent.

3. Præterea Bonum, & finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est, ut dicitur in III. de Anima (tex. 42.) Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ.

Sed contra est quod Philosophus probat in II. Phys. (tex. 49.) quod *non solum*

(a) *Ita cod. Alcan. edit. Rom. & Patav. an.* 1698. *Theologi, Nicolaius, & edit. Patav. an.* 1712. *omittunt* aliis. (b) *Ita Nicolaius. Editi plurimi* ibi aliqua.

ſion intellectus, ſed etiam natura agit propter finem.

Reſpondeo dicendum, quod omnia agentia neceſſe eſt agere propter finem. Cauſarum enim ad invicem ordinatarum ſi prima ſubtrahatur, neceſſe eſt alias ſubtrahi. Prima autem inter omnes cauſas eſt cauſa finalis. Cuius ratio eſt, quia materia (*a*) non conſequitur formam, niſi ſecundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit ſe de potentia in actum: agens autem non movet niſi ex intentione finis: ſi enim agens non eſſet determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, neceſſe eſt quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio ſicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis.

Tamen conſiderandum eſt, quod aliquid ſua actione, vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo ſicut ſeipſum ad finem movens, ut homo; alio modo ſicut ab alio motum ad finem, ſicut ſagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a ſagittante, qui ſuam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, ſeipſa movent ad finem, quia habent dominium ſuorum actuum per liberum arbitrium, quod eſt *facultas voluntatis, & rationis*: illa vero quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quaſi ab alio mota, non autem a ſeipſis, cum non cognoſcant rationem finis: & ideo nihil in finem ordinare poſſunt, ſed ſolum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum ſicut inſtrumentum ad agens principale, ut ſupra habitum eſt (I. P. quæſt. XXII. art. 2. & quæſt. CV. art. 5.)

Et ideo proprium eſt naturæ rationalis ut tendat in finem, quaſi ſe agens, vel ducens ad finem; naturæ vero irrationalis, quaſi ab alio acta, vel ducta; ſive in finem apprehenſum, ſicut bruta animalia; ſive in finem non apprehenſum, ſicut ea quæ omnino cognitione carent.

Ad primum ergo (*b*) dicendum, quod quando homo per ſeipſum agit propter finem, cognoſcit finem; ſed quando ab alio agitur, vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non eſt neceſſarium quod cognoſcat finem: & ita eſt in creaturis irrationalibus.

Ad ſecundum dicendum, quod ordinare in finem eſt eius quod ſeipſum agit in finem; eius vero quod ab alio agitur in finem, eſt ordinari in finem: quod poteſt eſſe irrationalis naturæ, ſed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum, quod obiectum voluntatis eſt finis, & bonum in univerſali. Unde non poteſt eſſe voluntas in his quæ carent ratione, & intellectu, cum non poſſint apprehendere univerſale; ſed eſt in eis appetitus naturalis, vel ſenſitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifeſtum autem eſt quod particulares cauſæ moventur a cauſa univerſali; ſicut cum rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet ſuo imperio omnia (*c*) particularia officia civitatis. Et ideo neceſſe eſt quod omnia quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ ſe extendit in bonum univerſale, ſcilicet a voluntate divina.

ARTICULUS III. 3:

Utrum actus humani recipiant ſpeciem ex fine.

Inf. art. 4. & quæſt. XVIII. *art. 2. & 3. & 4. & quæſt.* LXXII. *art. 1. & 3. & II. diſt.* XL. *art. 2. cor. & mal. quæſt.* II. *art. 4. ad 9.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod actus humani non recipiant ſpeciem a fine. Finis enim eſt cauſa extrinſeca. Sed unumquodque habet ſpeciem ab aliquo principio intrinſeco. Ergo actus humani non recipiunt ſpeciem a fine.

2. Præterea. Illud quod dat ſpeciem, oportet eſſe prius. Sed finis eſt poſterior in eſſe. Ergo actus humanus non habet ſpeciem a fine.

3. Præterea. Idem non poteſt eſſe niſi in una ſpecie. Sed eumdem numero actum contingit ordinari ad diverſos fines. Ergo finis non dat ſpeciem actibus humanis.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus in Lib. de moribus Eccl. & Manichæorum (de mor. Manich. cap. XIII. æquiv.) *Secundum quod finis eſt culpabilis, vel laudabilis, ſecundum hoc ſunt opera noſtra culpabilia, vel laudabilia.*

A 2 Re-

(a) *Ita codd. & editi plurimi. Edit. Rom.* non ſequitur. (b) *Ita editi fere omnes. Theologi* homo ſeipſum agit. *Cod. Alcan.* dicendum, quod homo quando per ſe agit. (c) *Ita codd. Alcan. & Camer. cum editis pluribus. Edit. Rom. & Patav. an.* 1698. omnia ſua particularia.

Respondeo dicendum, quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, & non secundum potentiam. Unde ea quæ sunt composita ex materia, & forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem, & passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu, qui est principium agendi; passio vero ab actu, qui est terminus motus nostri. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quædam a calore procedens; calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei.

Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, speciem a fine sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, & movetur a seipso. Dictum est autem supra (art. 1. huius quæst.) quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata: obiectum autem voluntatis est bonum, & finis: & ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis; & similiter est terminus eorumdem: nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tamquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit super Lucam (in præfat. prope fin.) *mores proprie dicuntur humani*, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine: nam idem sunt actus morales, & actus humani.

Ad primum ergo dicendum, quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum ut principium, vel terminus: & hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem, & ut sit ad aliquid quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum, quod finis, secundum quod est prior in intentione, ut dictum est (art. 1. huius quæst. ad 1.) secundum hoc pertinet ad voluntatem: & hoc modo dat speciem actui humano, sive morali.

Ad tertium dicendum, quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem; sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturæ ordinetur ad diversos fines voluntatis; sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturæ, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiæ, & ad satisfaciendum iræ: & ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; & e converso ratio naturalis finis accidit morali: & ideo nihil prohibet, actus qui sunt iidem secundum speciem naturæ, esse diversos secundum speciem moris, & e converso.

ARTICULUS IV. 4

Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.

III. dist. III. *quæst.* II. *art.* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim secundum suam rationem est diffusivum sui, ut patet per Dionysium IV. cap. de div. Nom. (in princ. lect. 1.) Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum; & sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Præterea. Ea quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt: unde & mathematicæ quantitates in infinitum augentur: species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinitæ, quia dato quolibet numero, alium maiorem excogitare potest. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quod in finibus procedatur in infinitum.

3. Præterea. Bonum, & finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam: possum enim velle aliquid, & velle me velle illud, & sic in infinitum. Ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, & non est aliquis ultimus finis humanæ voluntatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit II. Metaph. (tex. 8.) quod *qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni*. Sed bonum est

est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quod procedatur in infinitum. Necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. Unde Philosophus probat in VIII. Physic. (tex. 34.) quod non est possibile in caussis moventibus procedere in infinitum: quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, & ordo executionis; & in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum: unde subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium; sed in infinitum procederet.

Ea vero quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere: caussae enim per accidens indeterminatae sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, & his quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo cum bonum habeat rationem finis, & primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimus finis; sed quod (a) a fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea quae sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quae est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est secundum aliquam caussam certam profluere in caussata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum; sed, sicut dicitur Sap. XI. Deus omnia disposuit in numero, pondere, & mensura.

Ad secundum dicendum, quod in his quae sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis, & ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat in I. Posterior. (tex. 6.) quod *in demonstrationibus non est processus in infinitum*: quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, & non per accidens. In his autem quae per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati, aut numero praeexistenti, inquantum huiusmodi, quod ei addatur quantitas, aut unitas. Unde in huiusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexae supra seipsam per accidens se habet ad ordinem finium: quod patet ex hoc quod circa unum & eumdem actum indifferenter semel, vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

ARTICULUS V. 5

Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Inf. quaest. XII. *art.* 1. *& quaest.* XIII. *art.* 3. *ad* 2. *& II. dist.* XXIV. *art.* 3. *cor. & III. dist* XXXI. *quaest.* 1. *art.* 2. *cor. & mal. quaest.* XIV *art.* 2. *cor. fin.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus XIX. de civ. Dei (cap. 1. & v.) quod *quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturae, & in virtute*. Haec autem manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suae voluntatis in multis.

2. Praeterea. Quae non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus, quae sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum po-

(a) *Theologi removent praepositionem* a; *eam vero habent codices, & editi fere omnes.*

ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Præterea. Voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, puta in divitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est unius hominis voluntatem simul ferri in diversa sicut in ultimos fines.

Sed contra. Illud in quo quiescit aliquis sicuti in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit: unde de gulosis dicitur Philip. III. 19. *Quorum Deus venter est*, quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed, sicut dicitur Matth. VI. 24. *nemo potest duobus dominis servire*, ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines. Cuius ratio potest triplex assignari.

Prima est, quia cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit (a) ut bonum perfectum, & completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. I. a princ.) *Finem boni nunc dicimus, non quo consumitur, ut non sit, sed quo perficitur, ut (b) plene sit*. Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur: quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum (c) perfectum ipsius.

Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur; ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum.

Tertia ratio est, quia cum actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est (art. 3. huius quæst.) oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis; sicut & naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum: & præcipue quia in quolibet genere est unum primum principium: ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est (art. præc.)

Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum, quod etsi plura accipi possunt quæ ad invicem oppositionem non habeant; tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei (d) extra ipsum.

Ad tertium dicendum, quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul: quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimos fines, ut ex dictis patet (in corp.)

ARTICULUS VI. 6

Utrum homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem.

Inf. quæst. lx. *art.* 2. *cor.* & *IV. dist.* xlix. *quæst.* 1. *art.* 3. *quæst.* 4. & *I. con. cap.* cx.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non omnia quæcumque vult homo, propter ultimum finem velit. Ea enim quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed iocosa a seriis distinguuntur. Ergo ea quæ homo iocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea. Philosophus dicit in princ. Metaphys. (cap. II. in princ.) quod *scientiæ speculativæ propter seipsas quæruntur*: nec tamen potest dici, quod quælibet earum sit

(a) *Ita cum cod. Alcan. edit plurimi. Theologi ex cod. Camer.* & *aliis* ut sit bonum perfectum ipsius. (b) *Al.* plenum. (c) *Edit. Rom.* perfectivum. (d) *Al.* extra ipsam.

sit ultimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Præterea. Quicumque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit, aut facit. Non ergo omnia homo appetit, aut facit propter ultimum finem.

Sed contra est quod dicit Augustinus XIX. de civ. Dei (cap. 1. a princ.) *Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cetera, illud autem propter seipsum.*

Respondeo dicendum, quod necesse est quod omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem: & hoc apparet duplici ratione.

Primo quidem quia quicquid homo appetit, appetit sub ratione boni: quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his quæ fiunt a natura, quam in his quæ fiunt ab arte: & ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est (*a*) per ultimum finem.

Secundo quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causæ secundæ moventes non movent, (*b*) nisi secundum quod moventur a primo movente: unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem præstantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis eius.

Et similiter dicendum ad secundum de scientia speculativa, quæ appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo, & perfecto, quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit, vel operatur; sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quod qui vadit per viam in quolibet passu cogitet de fine.

ARTICULUS VII. 7

Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum.

Sup. art. 5. cor. & I. Eth. lect. 9. fin.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maxime enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea. Secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium; homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea quæ ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIII. de Trinit. (cap. IV. in princ.) quod *omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.*

Respondeo dicendum, quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo secundum rationem ultimi finis; alio modo secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur.

Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est (art. 5. huius quæst.)

Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine. Nam quidam appetunt divitias tamquam consummatum bonum; quidam vero voluptatem; quidam vero quodcumque aliud: sicut & omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile in quo ma-

(*a*) *Ita codd. Alcan. Camer. & Tarrac. cum edit. Pat. Edit. Rom. & Nicolai* propter ultimum.
(*b*) *Edit. Rom. omittit* nisi.

maxime delectatur, qui habet optimum gustum: & similiter illud bonum oportet esse completissimum quod tamquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis; non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quærunt falso in aliis rebus.

Ad secundum dicendum, quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quæritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum, ut dictum est (art. 5. huius quæst.)

ARTICULUS VIII. 8

Utrum in illo ultimo fine aliæ creaturæ conveniant.

Inf. quæst. CIII. *art.* 2. *&* *II. dist.* XXXVIII. *art.* I. *&* 2. *cor.* *&* *I. cont. cap.* LXXV. *&* *III. cap.* XVII. XXV. *&* XXVII *fin.* *&* XCVII. *&* *ver. quæst.* V. *art.* 6. *ad* 4.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Præterea. Dionysius dicit in Lib. de div. Nom. (cap. X. in princ. & cap. IV. lect. I.) quod *Deus convertit omnia ad ipsum tamquam ad ultimum finem*. Sed ipse est ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

3. Præterea. Finis ultimus hominis est obiectum voluntatis. Sed (*a*) obiectum voluntatis est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed contra est quod ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit (Lib. XIX. de civ. Dei cap. I. & XIII. de Trinit. cap. IV.) Sed *non cadit in animalia expertia rationis ut beata sint*, sicut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. V.) Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (*b*) in V. Metaph. (text. 22.) finis dupliciter dicitur, scilicet *cuius*, & *quo*; idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, & usus, sive adeptio illius rei: sicut si dicamus, quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res; vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus: & finis avari est vel pecunia, ut res; vel possessio pecuniæ, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt: quia Deus est ultimus finis hominis, & omnium aliarum rerum.

Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales. Nam homo, & aliæ rationales creaturæ consequuntur ultimum finem cognoscendo, & amando Deum: quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem, inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

QUAESTIO II.

De his in quibus hominis beatitudo consistit, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de beatitudine. Primo quidem, in quibus sit. Secundo, quid sit. Tertio, qualiter eam consequi possumus.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum beatitudo consistat in divitiis.

Secundo, utrum in honoribus.

Tertio, utrum in fama, sive in gloria.

Quarto, utrum in potestate.

Quinto, utrum in aliquo corporis bono.

Sexto, utrum in voluptate.

Septimo, utrum in aliquo bono animæ.

Octavo, utrum in aliquo bono creato.

A R-

(a) *Ita codd. Alexan. & Camerac. cum editis plurimis. Edit. Rom.* bonum voluntatis. (b) *Cod. Camer. habet* II. Physic. *sed nostro in loco talis distinctio invenitur, licet II. Physic. text. 24. aliqua finis distinctio proponatur.*

ARTICULUS I. 9

Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.

III. cont. cap. XXX. *& op.* II. *cap.* CVIII. CCLXII. CCLXIV. *& & op.* XX. *Lib. I. cap.* VIII. *& Matth.* V. *com.* 3. 4. *&* 5. *& I. Eth. lect.* 5. *fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur. Huiusmodi autem sunt (a) propriæ divitiæ: dicitur enim Eccle. x. 19. *Pecuniæ obediunt omnia*. Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea. Secundum Boetium in III. de consol. (prof. II. a princ.) *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed in pecuniis omnia possideri videntur: quia, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. V. & I. Polit. cap. VI.) *ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fideiussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit*. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea. Desiderium summi boni, cum numquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur: quia *avarus non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccle. v. 9. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed contra. Bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in emittendo ipsam. Sed, sicut Boetius in II. de consol. (prof. V. circa princ.) dicit, *divitiæ effundendo magis quam coacervando melius nitent: siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas*. Ergo in divitiis beatitudo non consistit. (b)

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiæ, ut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. VI.) scilicet naturales, & artificiales. Naturales quidem divitiæ sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos; sicut cibus, & potus, vestimenta, vehicula, & habitacula, & alia huiusmodi. Divitiæ artificiales sunt quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii, sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi (c) mensura rerum venalium.

Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quæruntur enim huiusmodi divitiæ ad sustentandam naturam hominis. & ideo non possunt esse ultimus finis (d) hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturæ omnia huiusmodi sunt infra hominem, & propter hominem facta, secundum illud Psal. VIII. 8. *Omnia subiecisti sub pedibus eius*.

Divitiæ autem artificiales non quæruntur nisi propter naturales: non enim quærerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitæ necessariæ: unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia corporalia obediunt pecuniæ quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quæ pecunia acquiri possunt. Iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus, sicut & iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene (e) moderatum.

Ad secundum dicendum, quod (f) pecunia possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quæ vendi non possunt. Unde dicitur Prov. XVII. 16. *Quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit?*

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, qui secundum certam mensuram sufficiunt naturæ; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philosophum in

(a) *Al.* præcipue. (b) *Ita veteres editiones, & codices plurimi, quibus adhæret editio Pat. an. 1698. Editio Nicolai inter cruculas, & edit. Pat. an. 1712. cum hac nota:* Hoc argumentum in pluribus codicibus deest: *habent insuper sequens argumentum.* Præterea. Beatitudo debet esse perfectum bonum, & sufficiens ad hominis desiderium satiandum, vel ad illius indigentiam removendam; & ita firmum, ac stabile, ut nec auferri possit, nec amitti. Sed, sicut rursum Boetius dicit in III. de consolat. (prosa III.) *inter abundantissimas opes aliqua semper animum confundit anxietas, & quod absens est, desideratur; qui desiderat autem, eget; qui vero eget, non usquequaque sibi sufficiens est: ac proinde nihilo indigentem, sufficientemque sibi facere nequeunt opes; possuntque ipsa vel invitis auferri, vel amitti; ac propterea præsidio indigent, ut serventur.* Ergo in divitiis beatitudo consistere dici non potest. (c) *Al.* mensura quædam (d) *Ita cod. Venetus SS. Ioannis, & Pauli. Al. deest* hominis. (e) *Al.* dispositum. (f) *Al.* pro pecunia.

in I. Polit. (cap. VI. a med.) Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, & desiderium (a) summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur, & alia contemnuntur: quia quanto magis habetur, magis cognoscitur: & ideo dicitur Eccli. XXIV. 29. *Qui edunt me, adhuc esurient.* Sed in appetitu divitiarum, & quorumcumque temporalium bonorum est e converso. Nam quando iam habentur, (b) ipsa contemnuntur, & alia appetuntur, secundum quod significatur Ioan. IV. 13. cum Dominus dicit: *Qui bibit ex hac aqua* (per quam temporalia significantur) *sitiet iterum*: & hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, & quod in eis summum bonum non consistit.

ARTICULUS II. 10

Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus.

III. con. cap. XXVIII. *& op.* II. *cap.* CVIII. *&* CCLXIV. *& Matth.* V. *& I. Eth. lect.* 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim, sive felicitas est *præmium virtutis*, ut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. IX. in princ.) Sed honor maxime videtur esse id quod est *virtutis præmium*, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. III.) Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Præterea. Illud quod convenit Deo, & excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum. Sed huiusmodi est honor, ut Philosophus dicit in VIII. Eth. (cap. XIV. & loc. nunc cit.) & I. Tim. I. 17. dicit Apostolus *Soli Deo honor, & gloria*. Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Præterea. Illud quod est maxime desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quam honor: quia homines patiuntur iacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

Sed contra. Beatitudo est in beato. Honor autem *non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato*, ut Philosophus dicit in I. Eth. (cap. V.) Ergo in honore beatitudo non consistit.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam; & ita est signum, & testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum; & secundum partes eius, idest secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur.

Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem; sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi operantur; sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi a non habentibus ad dandum maius. Verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum, quod honor debetur Deo, & excellentissimis, in signum, vel testimonium excellentiæ præexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum, quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est (in corp. art.) contingit quod homines maxime honorem desiderant: unde quærunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum iudicio credunt se esse excellentes, vel felices.

ARTICULUS III. 11

Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria.

III. con. cap. XXIX. *& op* II. *cap.* CVIII. *&* CCLXIV. *& op.* XX. *Lib. I. cap.* VII. *&* VIII.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere quod redditur Sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Huiusmodi autem est gloria: dicit enim Apostolus Rom. VIII. 18. *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis*. Ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Præterea. *Bonum est diffusivum sui*, ut patet,

(a) *Al.* primi boni. (b) *Al.* tempore contemnuntur.

patet per Dionysium IV. cap. de div. Nom. (cir. princ. lect. 1.) Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum: quia gloria, ut Ambrosius dicit (vel potius Aug. Lib. III. cont. Maximin. cap. XIII. cir. med.) nihil aliud est quam *clara cum laude notitia*. Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Praeterea. Beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem esse videtur fama, vel gloria, quia per hanc quodammodo homines aeternitatem sortiuntur: unde Boetius dicit in Lib. II. de consolat. (prof. VII. cir. med.) *Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis*. Ergo beatitudo consistit in fama, seu gloria.

Sed contra. Beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam, seu gloriam contingit esse falsam: ut enim dicit Boetius in Lib. III. de consolat. (prosa VI. in prin.) *plures magnum saepe nomen falsis vulgi opinionibus* (a) *abstulerunt: quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso praedicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant*. Non ergo beatitudo hominis consistit in fama, seu gloria.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam *clara notitia cum laude*, ut Ambrosius dicit (August. loc. cit. in arg. 2.) Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, & aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio a rebus cognitis causatur; sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quae beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana; sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit, & quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama, vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo.

Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei: & ideo ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud Psalm. XC. 15. *Eripiam eum, & glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, & ostendam illi salutare meum*.

Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia saepe fallitur, & praecipue in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani; & ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, eius gloria semper vera est: propter quod dicitur II. ad Cor. X. 18. *Ille probatus est quem Deus commendat*.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria quae est ab hominibus, sed de gloria quae est a Deo coram Angelis eius. Unde dicitur Marc. VIII. 38. *Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram Angelis eius*.

Ad secundum dicendum, quod bonum alicuius hominis, quod per famam, vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine; & sic praesupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei; & sic bonum non invenitur in eo cuius fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominum (b) beatum.

Ad tertium dicendum, quod fama non habet stabilitatem, immo falso rumore de facili perditur: & si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem, & semper.

ARTICULUS IV. 12

Utrum beatitudo hominis consistat in potestate.

III. con. cap. XXXI. *&* *op.* 11. *cap.* CVIII. *&* CCLXXIV.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo tamquam ultimo fini, & primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maxime videntur esse Deo conformes: unde in Scriptura *Dii* vocantur, ut patet Exod. XXII. 28. *Diis non detrahes*. Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Praeterea. Beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quod homo etiam alios congrue possit regere; quod convenit his qui in potestate sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Praeterea. Beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei quod maxime est fugiendum. Sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed

(a) *Al.* attulerunt. (b) *Ita cod. Tarrac. cum edit. pluribus. Edit. Rom.* bonum.

Sed contra. Beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta: ut enim dicit Boetius Lib. III. de consolat. (prof. v. circa med.) *potestas humana solicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit*: & postea: *Potentem censes, qui satellite latus ambit? qui quos terret, ipse plus metuit*? Non igitur beatitudo consistit in potestate.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem quia potestas habet rationem principii, ut patet in V. Metaph. (tex. 17.) Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo quia potestas se habet ad bonum, & ad malum; beatitudo autem est proprium, & perfectum hominis bonum: unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate.

Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat.

Quarum prima est, quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem prædicta possunt inveniri & in bonis, & in malis.

Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit quod sit per se sufficiens, ut patet in I. Eth. (cap. VII.) hoc necesse est quod, beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit: adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, & huiusmodi.

Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire: quod non convenit præmissis: dicitur enim Eccle. v. 12. quod *divitiæ interdum conservantur in malum domini sui*: & simile patet in aliis tribus.

Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur: præmissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, & ut plurimum a fortuna: unde & bona fortunæ dicuntur.

Unde patet quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod divina potestas est sua bonitas: unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est, si male utatur: & ita potestas se habet ad bonum, & ad malum.

Ad tertium dicendum, quod servitus est impedimentum boni usus potestatis: & ideo naturaliter homines eam fugiunt, non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

ARTICULUS V. 13

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.

Inf. quæst. III. *art.* 3. *cor. & IV. dist.* XLIX. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* I. *& III. con. cap.* XXXII. *&* XXXVII. *princ. & op.* III. *cap.* CCLXIV. *& Ps.* XXXII. *& I. Eth. lect.* 10.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim Eccli. xxx. 16. *Non est census supra censum salutis corporis*. Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Præterea. Dionysius dicit v. cap. de divin. Nomin. (a princ. lect. 1.) quod *esse est melius quam vivere, & vivere melius quam alia quæ consequuntur*. Sed ad esse, vel vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

3. Præterea. Quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet: quia quanto est causa superior, tanto eius virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo sicut prima causa efficiens est quæ in omnia influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit beatitudo.

Sed contra est quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis a multis animalibus superatur, sicut ab

ele-

elephante in diuturnitate vitæ, a leone in fortitudine, a cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere, propter duo.

Primo quidem quia impossibile est quod illius rei quæ ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit eius conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ, eo quod navis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum; ita homo est suæ voluntati, & rationi commissus, secundum illud quod dicitur Eccli. xv. 14. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui*. Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem, non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis, & voluntatis humanæ sit conservatio humani esse.

Secundo quia dato quod finis rationis, & voluntatis humanæ esset conservatio humani esse, non tamen posset dici, quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima, & in corpore: & quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanæ animæ non dependet a corpore, ut supra ostensum est (I. P. quæst. lxxv. art. 1. & xc. art. 4.) ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat: unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus: & ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per censum significantur, sicut & bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ, & omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequentia: & hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturæ; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde & Dionysius ibidem dicit, quod *viventia sunt meliora existentibus, & intelligentia viventibus*.

Ad tertium dicendum, quod quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cuius similitudinem appetunt, secundum suam perfectionem, quædam quidem secundum esse tantum, quædam secundum esse vivens, quædam secundum esse vivens, & intelligens, & beatum: & hoc paucorum est.

ARTICULUS VI. 14

Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate.

IV. dist. xliv. *quæst.* 1. *art.* 3. *quæst.* 4. *ad* 3. *&* 4. *& III. cont. cap.* xxvii. *&* xxxiii. *& opusc.* 1. *cap.* cviii. *& Mat.* v. *& II. Eth. lect.* 5. *&* 10.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim, cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime convenit delectationi: ridiculum est enim ab aliquo quærere, propter quid velit delectari, ut dicitur in X. Ethic. (cap. 11.) Ergo beatitudo maxime in voluptate, & delectatione consistit.

2. Præterea. Causa prima vehementius imprimit quam secunda, ut dicitur in Lib. de causis (proposit. 1.) Influentia autem finis attenditur secundum eius appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi quod maxime movet appetitum. Hoc autem est voluptas: cuius signum est quod delectatio intantum absorbet hominis voluntatem, & rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

3. Præterea. Cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum. Sed delectationem omnia appetunt, & sapientes, & insipientes, & etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum: consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed

Sed contra est quod Boetius dicit in III. de consol. (prosa VII.) *Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget: quae si beatos efficere possent, nihil causae esset quin pecudes quoque beatae esse dicantur.*

Respondeo dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notae sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur VII. Ethic. (cap. XIII. ad fin.) In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit: quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius; sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quaedam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio, quae sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens.

Voluptas autem corporalis non potest etiam modo praedicto sequi bonum perfectum: nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animae corpore utens: bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiae corporalis, pars animae quae est ab organo corporeo absoluta, quamdam habet infinitatem respectu ipsius corporis, & partium animae corpori concreatarum; sicut invisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur, & finitur: unde forma a materia absoluta, est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam; intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia, & continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animae. Unde Sapient. VII. 9. dicitur, quod *omne aurum in comparatione sapientiae arena est exigua*. Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod eiusdem rationis est quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio, quae nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono; sicut ex eadem virtute naturae est quod grave feratur deorsum, & quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita & delectatio propter se, & non propter aliud appetitur, si ly *propter* dicat causam finalem; si vero dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, idest propter bonum, quod est delectationis obiectum; & per consequens est principium eius, & dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum, quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostrae cognitionis, sunt magis perceptibiles: unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes appetunt delectationes, sicut & appetunt bonum: & tamen delectationem appetunt ratione boni, & non e converso, ut dictum est (in cor. art.) Unde non sequitur quod delectatio sit maximum, & per se bonum; sed quod unaquaeque delectatio consequatur aliquod bonum, & aliqua delectatio consequatur id quod est per se, & maximum bonum.

ARTICULUS VII. 15

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animae.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animae. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum: hoc autem per tria dividitur, quae sunt bona exteriora, bona corporis, & bona animae. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est (art. 5. & 6. huius quaest.) Ergo consistit in bonis animae.

2. Praeterea. Illud cui appetimus aliquod

quod bonum, magis amamus quam bonum quod ei appetimus; ficut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quam pecuniam. Sed unusquifque quodcumque bonum fibi appetit. Ergo feipfum (a) amat magis quam omnia alia bona. Sed beatitudo eft quod maxime amatur: quod patet ex hoc quod propter ipfam omnia amantur, & defiderantur. Ergo beatitudo confiftit in aliquo bono ipfius hominis. Sed non in bonis corporis. Ergo in bonis animæ.

3. Præterea. Perfectio eft aliquid eius quod perficitur. Sed beatitudo eft quædam perfectio hominis. Ergo beatitudo eft aliquid hominis. Sed non eft aliquid corporis, ut oftenfum eft (art. 5. huius quæft.) Ergo beatitudo eft aliquid animæ; & ita confiftit in bonis animæ.

Sed contra eft quod, ficut Auguftinus dicit in Lib. I. de doctrina criftiana (cap. XXII.) *id in quo conftituitur beata vita, propter fe diligendum eft*. Sed homo non eft propter feipfum diligendus, fed quicquid eft in homine, eft diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo confiftit.

Refpondeo dicendum, quod, ficut fupra dictum eft (quæft. præc. art. 8.) finis dupliciter dicitur, fcilicet ipfa res, quam adipifci defideramus, & ufus, feu adeptio, vel poffeffio illius rei.

Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipfam rem quam appetimus ficut ultimum finem, impoffibile eft quod ultimus finis hominis fit ipfa anima, vel aliquid eius. Ipfa enim anima in fe confiderata eft ut in potentia exiftens: fit enim de potentia fciente actu fciens, & de potentia virtuofa actu virtuofa. Cum autem potentia fit propter actum ficut propter complementum, impoffibile eft quod id quod eft fecundum fe in potentia exiftens, habeat rationem ultimi finis. Unde impoffibile eft quod ipfa anima fit ultimus finis fui ipfius: fimiliter etiam neque aliquid eius, five fit potentia, five actus, five habitus. Bonum enim, quod eft ultimus finis, eft bonum perfectum (b) complens appetitum. Appetitus autem humanus, qui eft voluntas, eft boni univerfalis: quodlibet autem bonum inhærens ipfi animæ eft bonum participatum, & per confequens particulatum. Unde impoffibile eft quod aliquod eorum fit ultimus finis hominis.

Sed fi loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipfam adeptionem, vel poffeffionem, feu quemcumque ufum ipfius rei quæ appetitur ut finis; fic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ: quia homo per animam beatitudinem confequitur.

Res ergo ipfa quæ appetitur ut finis, eft id in quo beatitudo confiftit, & quod beatum facit; fed huius rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum eft, quod beatitudo eft aliquid animæ; fed id in quo confiftit beatitudo, eft aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod fecundum quod fub illa divifione comprehenduntur omnia bona quæ homini funt appetibilia, fic bonum animæ dicitur non folum potentia, aut habitus, aut actus, fed & obiectum, quod eft extrinfecum: & hoc modo nihil prohibet dicere, id in quo beatitudo confiftit, effe quoddam bonum animæ.

Ad fecundum dicendum, quantum ad propofitum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tamquam bonum concupitum; amicus autem amatur tamquam id cui concupifcitur bonum: & fic etiam homo amat feipfum. Unde non eft eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiæ aliquid homo fupra fe amet, erit locus confiderandi cum de caritate agetur (2. 2. quæft. XXV. art. 10. & quæft. XXVI. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod beatitudo ipfa, cum fit perfectio animæ, eft quoddam animæ bonum inhærens; fed id in quo beatitudo confiftit, quod fcilicet beatum facit, eft aliquid extra animam, ut dictum eft (in cor. art.)

ARTICULUS VIII. 16

Utrum beatitudo hominis confiftat in aliquo bono creato.

I. P. quæft. XII. *art.* 1. *cor. &* *quæft.* LXXXII. *art.* 2. *cor. &* 2. 2. *quæft.* LXXXV. *art.* 2. *cor. & IV. cont. cap.* VII. §. 15. *& cap.* LIV. *& opufc.* II. *cap.* CVIII. *&* CCLXIV. *& opufc.* XX. *Lib I. cap.* VIII. *& pfal.* XXXII.

AD octavum fic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis confiftat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionyfius IV. cap. de divinis Nominibus (par. 1. lect. 3. & 6.) quod *divina fapientia coniungit fines primorum principiis fecundorum:*

ex

(a) *Ita cod. Alcan. aliique cum editis plurimis. Theologi omittunt* amat. (b) *Ita codd. Alcan. & Camer. cum Nicolaiv. Edit. Rom. & Patav.* complens boni appetitum.

ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo Angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est (quæst. lxxv. art. 7. & cviii. art. 8. & cxi. art. 1.) videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc hoc quod aliquo modo attingit ad Angelum.

2. Præterea. Ultimus finis cuiuslibet rei est (a) in suo perfecto: unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur maior mundus, comparatur ad hominem, qui in VIII. Phys. (tex. 17.) dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Præterea. Per hoc homo efficitur beatus per quod eius naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad maius bonum quam ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit: & ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIX. de civit. Dei (cap. xxvi. in prin.) *Ut vita carnis anima est; ita beata vita hominis Deus est:* de quo dicitur Psal. cxliii. 15. *Beatus populus cuius Dominus Deus eius* est.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale: quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deum voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in Psal. cii. 5. *Qui replet in bonis desiderium tuum*. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod superius hominis attingit quidem infimum angelicæ naturæ per quamdam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale obiectum beatitudinis omnium (b) beatorum, tamquam infinitum, & perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum, quod si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum, quod bonum creatum non est minus quam bonum cuius est homo capax ut rei intrinsecæ, & inhærentis; est tamen minus quam bonum cuius est capax ut obiecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab Angelo, & a toto universo, est bonum finitum, & contractum.

QUAESTIO III.

Quid sit beatitudo,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est, quid sit beatitudo, & quæ requirantur ad ipsam.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Secundo, si est aliquid creatum, utrum sit operatio.

Tertio, utrum sit operatio sensitivæ partis, an intellectivæ tantum.

Quarto, si est operatio sensitivæ partis, utrum sit operatio intellectus, an voluntatis.

Quinto, si est operatio speculativi intellectus, aut practici.

Sexto, si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum.

Septimo, utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.

Octavo, utrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

A R-

(a) *Ita codd. Alcan. Camer. aliique. Editi plurimi* in suo opere perfecto. (b) *Ita cod. Camer. ex quo Theologi, Nicolaius & edit. Patav. sic legunt. Cod. Alcan.* bonorum. *Edit. Rom.* subiectum beatitudinis omnium bonorum.

ARTICULUS I. 17

Utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Inf. quaest. XXVI. *art.* 3. *& IV. dist.* XLIX. *quaest.* I. *art.* 2. *quaest.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius in III. de consol. (prosa X. cir. med.) *Esse Deum ipsum beatitudinem necesse est confiteri.*

2. Praeterea. Beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

3. Praeterea. Beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tamquam in finem tendit. Sed in nullum aliud voluntas tamquam in finem tendere debet nisi in Deum, *quo solo fruendum est*, ut Augustinus dicit (Lib. I. de doctr. christ. cap. V. & XXII.) Ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed contra. Nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum: quia secundum Augustinum I. de doctr. christ. (cap. III. in prin.) *illis rebus fruendum est quae nos beatos faciunt.* Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. I. art. 8. & quaest. praec. art. 7.) finis dicitur dupliciter. Uno modo ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio eius rei quae desideratur; sicut si dicatur, quod possessio pecuniae est finis avari, & frui re voluptuosa est finis intemperati.

Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.

Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens; quod nihil est aliud quam adeptio, vel fruitio finis ultimi.

Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam, vel obiectum, sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est beatitudo per essentiam suam: non enim per adeptionem, aut participationem alicuius alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius, per participationem, sicut & dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis, secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio, vel fruitio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo dicitur ultimus finis, per modum quo adeptio finis dicitur finis.

ARTICULUS II. 18

Utrum beatitudo sit operatio.

I. dist. I. *quaest.* I. *art.* I. *& III. dist.* XXXIV. *quaest.* I. *art.* 5. *corp. & III. dist.* XLIX. *quaest.* I. *art.* 2. *quaest.* 2. *& quaest.* IV. *art.* 2. *& quol.* VIII. *art.* 19. *cor. & I. Eth. lect.* I. *& IV. Meth. lect.* 9.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus Rom. VI. 22. *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

2. Praeterea. Boetius dicit in III. de consol. (prosa II. circ. princ.) quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. Praeterea. Beatitudo significat aliquid (a) in beato existens, cum sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat (b) aliquid ut existens in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. Praeterea. Beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. Praeterea. Unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multae. Ergo beatitudo non est operatio.

6. Praeterea. Beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

(a) *Ita codd. Alcan. Tarrac. & Cemer. cum editis fere omnibus. Edit. Rom.* in bono existens.
(b) *Al.* ut aliquid existens.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. VII.) quod *felicitas est operatio secundum virtutem perfectam*.

Respondeo dicendum, quod secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere, quod beatitudo hominis sit operatio.

Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis: unde & actus secundus a Philosopho nominatur in II. de Anima (text. 2. 3. & 6.) nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis rebus *res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem*, ut dicitur in II. de cælo (text. 17.) Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis; & sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim (quæst. II. art. 5. & 7.) quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo: solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitæ in actum reducitur; & sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam: & hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis: quod patet per hoc quod dicitur Ioan. XVII. 4. *Hæc est vita æterna ut cognoscant te (a) Deum verum, & unum*.

Ad secundum dicendum, quod Boetius definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio quod sit bonum commune perfectum: & hoc significavit, cum dixit, quod est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*: per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens, per quid homo sit in huiusmodi statu, quia per operationem quamdam: & ideo in I. Ethic. (loc. cit. in arg. *Sed con.*) ipse etiam ostendit, quod *beatitudo est bonum perfectum*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in IX. Metaph. (text. 16.) duplex est actio. Una quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere, & secare; & talis operatio non potest esse beatitudo: nam talis operatio non est actus, & perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere, & velle; & huiusmodi actio est perfectio, & actus agentis: & talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundum quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam: quia ipsum esse eius est operatio eius, quia non fruitur alio, sed seipso.

In Angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua coniunguntur bono increato: & hæc operatio est in eis unica, & sempiterna.

In hominibus autem secundum statum præsentis vitæ est ultima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo. Sed hæc operatio nec continua potest esse, & per consequens nec unica est, quia operatio intercissione multiplicatur: & propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus in I. Ethic. (cap. X.) ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam *imperfectam*, post multa concludens: *Beatos autem dicimus, ut homines*. Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando *erimus sicut Angeli in cælo*, sicut dicitur Matth. XXII. 30.

Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat obiectio: quia una, & continua, & sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungitur. Sed in præsenti vita quantum deficimus ab unitate, & continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione; est tamen aliqua participatio beatitudinis; & quanto operatio potest esse magis continua, & una, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, idest circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem; tamen, quia in prom

ptu

(a) *Vulgata* solum Deum verum.

ptu habet eam, semper potest operari: & quia etiam ipsam cessationem (puta (*a*) somni, vel occupationis alicuius naturalis) ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad quintum, & ad sextum.

ARTICULUS III. 19

Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum.

II. con. cap. XXXIII. *&* XXXVII. *prin. & opusc.* II. *cap.* CCLXIV. *& I. Eth. lect.* 10.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva: quia *non possumus intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in III. de Anima (text. 30.) Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Præterea. Boetius dicit in III. de consol. (pros. II. circ. princ.) quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed quædam bona sunt sensibilia, quæ attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Præterea. Beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in I. Eth. (cap. VII.) quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed contra. In operatione sensitiva communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter: uno modo essentialiter; alio modo antecedenter; tertio modo consequenter.

Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est (art. I. huius quæst.) cui homo coniungi non potest per sensus operationem: similiter etiam quia, sicut ostensum est (quæst. II. art. 5.) in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per sensus operationem attingimus.

Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter, & consequenter. Antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest: nam operatio intellectus præexigit operationem sensus. Consequenter autem in illa perfecta beatitudine, quæ expectatur in cælo: quia post resurrectionem *ex ipsa beatitudine animæ*, ut Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum, *fiet quædam refluentia in corpus, & in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur*, ut infra (*b*) magis patebit, cum de resurrectione agetur. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungitur, a sensu dependebit.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa probat quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo perfecta, qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per coniunctionem ad universalem fontem totius boni, non quod indigeat singulis particularibus bonis; sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vitæ.

Ad tertium dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori; in beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

(a) *Ita ex codd. edit. Romana. Garcia, Nicolaius, & edit. Patav. supplendum putarunt* ratione somni

(b) *Edit. Patav. an. 1712. huic loco talem notam appingit.* Quod hic citatur, S. D. non absolvit habetur tamen aliquid simile III. Part. quæst. LIV. art. 3. ad 1.

ARTICULUS IV. 20

Utrum, si beatitudo est intellectivae partis, sit operatio intellectus, an voluntatis.

Inf. quaest. XXVI. *art.* 2. *&* 3. *& II. cont. cap.* XXV. XXVI. *&* XXVII. §. 2. *& mal. quaest.* XVI. *art.* 2. *ad* 6. *& ver. quaest.* 1. *art.* 5. *ad* 8. *& quaest.* VIII. *art.* 19. *& opusc.* II. *cap.* CVII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus X. de civ. Dei (cap. x. & xi.) quod *beatitudo hominis in pace consistit:* unde in Psal. CXLVII. 3. *Qui posuit fines tuos pacem*. Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Praeterea. Beatitudo est summum bonum. Sed bonum est obiectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Praeterea. Primo moventi respondet ultimus finis; sicut ultimus finis totius exercitus est victoria; quae est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas, quia movet alias vires, ut infra dicetur (quaest. IX. art. 1. & 3.) Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Praeterea. Si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior est Dei dilectio, quae est actus voluntatis, quam cognitio, quae est operatio intellectus, ut patet per Apostolum I. ad Corinth. XIII. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Praeterea. Augustinus dicit in XIII. de Trin. (cap. v. in fin.) quod *beatus est qui habet omnia quae vult, & nihil vult male:* & post pauca subdit (cap. VI. circ. med.) *Et appropinquat beato, qui bene vult quodcumque vult: bona enim beatum faciunt, quorum bonorum iam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem*. Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. XVII. 3. *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum unum*. Vita autem aeterna est ultimus finis, ut dictum est (quaest. III. art. 2. ad 1.) Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est (quaest. II. art. 6.) duo requiruntur: unum, quod est esse beatitudinis; aliud, quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta.

Dico ergo, quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis (ar. 1. huius quaest.) quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis: voluntas autem fertur in finem & absentem, cum ipsum desiderat, & praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens; non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed a principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi; & tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur & circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; & tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit.

Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit X. Confess. (cap. XXIII. ante med.) quod *beatitudo est gaudium de veritate*, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter, & consequenter habet se ad ipsam. Antecedenter quidem, inquantum iam sunt remota omnia perturbantia, & impedientia ab ultimo fine; consequenter vero, inquantum iam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

Ad secundum dicendum, quod primum obiectum voluntatis non est actus eius, sicut nec primum obiectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem, tamquam

quam

quam primum obiectum eius, sequitur quod non pertineat ad ipsam tamquam actus ipsius.

Ad tertium dicendum, quod finem primo apprehendit intellectus quam voluntas; tamen motus ad finem incipit in voluntate: & ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio, vel fruitio.

Ad quartum dicendum, quod dilectio præeminet cognitioni in movendo; sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo. *Non enim diligitur nisi cognitum*, ut dicit Augustinus in X. de Trin. (cap. I. & II.) Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut & finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

Ad quintum dicendum, quod ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc est beatus quod habet ea quæ vult: quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem sicut quædam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quædam in ipsa; sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

ARTICULUS V. 21

Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici.

I. P. quæst. XX. *art.* 8. *&* *IV. dist.* XLIX. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 3. *&* *opusc.* II. *cap.* CLXIV. *&* *I. Eth. lect.* 10.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cuiuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cuius scientia accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculativi.

2. Præterea. Beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatnr ad bonum quam speculativus, qui ordinatur ad verum: unde & secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, non autem secundum perfectionem speculativi intellectus; sed secundum eam dicimur scientes, vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculativi.

3. Præterea. Beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quæ sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes, & passiones eius. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam intellectus speculativi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de Trin. (cap. X. in princ.) quod *contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum*.

Respondeo dicendum, quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici: quod patet ex tribus.

Primo quidem ex hoc quod si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quæ est optimæ potentiæ respectu optimi obiecti: optima autem potentia est intellectus, cuius obiectum optimum est bonum divinum; quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia *unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo*, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. IV. & VIII.) & X. (cap. VII. ad fin.) ideo talis operatio est maxime propria homini, & maxime delectabilis.

Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quæritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem: ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum.

Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo, & Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte.

Et ideo ultima, & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem (a) & prin-ci-

(a) *In quibusdam editionibus deest* & principaliter.

cipaliter consistit in contemplatione; secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones, & passiones humanas, ut dicitur in X. Ethic. (cap. VII. & VIII.)

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo prædicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem, quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem, vel informationem, quæ est multo maior assimilatio.

Et tamen dici potest, quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus practicus habet bonum quod est extra ipsum; sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis: & si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, & fit bonus: quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis: tunc enim consideratio, & ordinatio actuum, & passionum eius esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus, ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit quam in operatione intellectus practici.

ARTICULUS VI. 22

Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum.

1. 2. *quæst.* CLXVII. *art.* I. *ad* I. & *opusc.* II. *cap.* CIV. CCLXII. & CCLXIV.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit in Lib. X. Ethic. (cap. VII. in prin.) quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem*: & distinguens virtutes speculativas, non ponit nisi tres, *scientiam*, *sapientiam*, & *intellectum*: quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Præterea. Illud videtur esse ultima hominis beatitudo quod naturaliter desideratur ad omnibus propter seipsum. Sed huiusmodi est consideratio speculativarum scientiarum: quia, ut dicitur in I. Metaph. (in princ.) *omnes homines natura scire desiderant*: & post pauca subditur (cap. II. a princ.) quod *speculativæ scientiæ propter seipsas quæruntur*. Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Præterea. Beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur, secundum quod reducitur de potentia in actum: intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur quod in huiusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

Sed contra est quod dicitur Hierem. IX. 23. *Non glorietur sapiens in sapientia sua*; & loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. huius quæst. ad 4.) duplex est hominis beatitudo, una perfecta, & alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem: sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ.

Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod consideratio speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiæ: quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum in princ. Metaph. (a princ.) & in fine Poster. (tex. ult.) Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima eius perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in in-

inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis est inferior homine: unde per formam lapidis non perficitur intellectus, inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem (I. P. quæst. lxxxviii. art. 2.) quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum.

Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum; ita consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ & perfectæ beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur in Lib. Ethic. de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est (ar. 2. huius quæst. ad 4.)

Ad secundum dicendum, quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo, vel participatio eius.

Ad tertium dicendum, quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum, & completum.

ARTICULUS VII. 23

Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.

I. P. quæst. lxv. *art.* 1. *ad* 2. *& quæst.* lxxxix. *art.* 2. *ad* 3. *& III. con. cap.* xliv. *& veri. quæst.* ii. *art.* 3. *ad* 5. *& opusc.* ii. *cap.* cviii. *&* clxiv.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, idest Angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (xxvi. in Evang. parum a med.) *Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis Angelorum:* per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis Angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quod in contemplatione Angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Præterea. Ultima perfectio uniuscuiusque rei est ut coniungatur suo principio: unde & circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium, & finem. Sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis Angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius iv. cap. de cælesti Hierarch. (parum a princ.) Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione Angelorum.

3. Præterea. Unaquæque natura perfecta est quando coniungitur superiori naturæ, sicut ultima perfectio corporis est ut coniungatur naturæ spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine naturæ sunt Angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectus est ut coniungatur per contemplationem ipsis Angelis.

Sed contra est quod dicitur Hierem. ix. 4. *In hoc glorietur qui gloriatur, scire, & nosse me.* Ergo ultima hominis gloria, vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus, secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale.

Manifestum est autem quod unumquodque intantum est perfectio alicuius potentiæ, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii obiecti illius potentiæ: proprium autem obiectum intellectus est *verum*. Quicquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate, ut dicitur in II. Metaphysic. (tex. 4.) quæcumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut in primo ostensum est (quæst. iii. art. 4. & quæst. lxi. art. 1.) Unde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, & quod eius contemplatio faciat perfecte beatum.

Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum, & etiam altiorem quam in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum, quod festis

stis Angelorum intererimus non solum contemplantes Angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conveniens videtur quod beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum, quasi in coniunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est (quaest. xc. art. 3.) Unde ultima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est principium & creationis animae, & illuminationis eius. Angelus autem illuminat tamquam minister, ut in primo habitum est (quaest. cxi. art. 1.) Unde suo ministerio adiuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat; non autem est humanae beatitudinis obiectum.

Ad tertium dicendum, quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo secundum gradum potentiae participantis: & sic ultima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum, sicut Angeli contemplantur. Alio modo sicut obiectum attingitur a potentia: & hoc modo ultima perfectio cuiuslibet potentiae est ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui obiecti.

ARTICULUS VIII. 24

Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae.

Sup. art. 3. *& I. P. quaest.* XII. *art.* 4. *& quaest.* XXVI. *art.* 2. *&* 3. *& I. dist.* 1. *quaest.* 1. *art.* 1. *& II. dist.* IV. *& IV. dist.* xlix. *quaest.* 1. *art.* 2. *& quaest.* IV. *art.* 5. *quaest.* 1. *& III. cont. cap.* XXV. *&* XXXVII. *& op.* III. *cap.* CVI. CVII. CVIII. cliii. clxvi. *&c.*

AD octavum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinae essentiae. Dicit enim Dionysius in 1. cap. mysticae Theologiae (ad finem) quod *per id quod est supremum intellectus, homo Deo coniungitur sicut omnino ignoto*. Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo non consistit in hoc quod Deus per essentiam videtur.

2. Praeterea. Altioris naturae perfectio altior est. Sed haec est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed contra est quod dicitur I. Ioan. III. 2. *Cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est.*

Respondeo dicendum, quod ultima, & perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae.

Ad cuius evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem quod homo non est perfecte beatus quamdiu restat sibi aliquid desiderandum, & quaerendum. Secundum est quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti.

Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III. de Anima (tex. 26.) unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter; quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, & scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; & illud desiderium est admirationis, & causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaph. (cap. II. cir. med.) puta, si aliquis cognoscens eclipsim Solis considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, & admirando inquirit; nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicuius effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam: unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae.

Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est (art. praec. & art. 1. hu. quaest.)

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut su-

supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) finis potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad rem ipsam quæ desideratur: & hoc modo idem est finis & superioris, & inferioris naturæ, immo omnium rerum, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 8.) Alio modo quantum ad consecutionem huius rei: & sic diversus est finis superioris., & inferioris naturæ secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis, vel Angeli videntis, & non comprehendentis.

QUAESTIO IV.

De his quæ ad beatitudinem exiguntur, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Secundo, quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio, vel visio.

Tertio, utrum requiratur comprehensio.

Quarto, utrum requiratur rectitudo voluntatis.

Quinto, utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

Sexto, utrum perfectio corporis.

Septimo, utrum aliqua exteriora bona.

Octavo, utrum requiratur societas amicorum.

ARTICULUS I. 25

Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Sup. quæst. III. *art.* 4. *cor.* & *II. dist.* XXXVIII. *art.* 2. *cor.* & *IV. dist.* XLIX. *quæst.* III. *art.* 4. *quæst.* 3. & *op.* II. *cap.* CVII. CLXI.

AD primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in I. de Trin. (cap. VIII. a med.) quod *visio est tota merces fidei*. Sed id quod est præmium, vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. IX. in princ.) Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

2. Præterea. Beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit I. Ethic. (cap. VII. cir. med.) Quod autem eget aliquo alio, non est perfecte sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est (quæst. III. art. 8.) videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Præterea. Operationem felicitatis, seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur in X. Eth. (cap. VII.) Sed delectatio impedit actionem intellectus: *corrumpit enim æstimationem prudentiæ*, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. V.) Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. Confess. (cap. XXIII. ante med.) quod *beatitudo est gaudium de veritate*.

Respondeo dicendum, quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo sicut præambulum, vel præparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo sicut coadiuvans extrinsecus, (a) sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo sicut aliquid concomitans, ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem.

Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in X. Ethic. (cap. IV.) Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentius, & perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem quandoque quidem ex intentionis distractione; quia sicut dictum est (hic sup.) ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus; & dum uni vehementer intendimus, necesse est quod

(a) *Perperam edit. Rom.* sicut anima requiritur ad aliquid agendum.

quod ab alio intentio retrahatur: quandoque autem etiam ex contrarietate; ſicut delectatio ſenſus contraria rationi (a) impedit æſtimationem prudentiæ magis quam æſtimationem ſpeculativi intellectus.

ARTICULUS II. 26

Utrum in beatitudine ſit principalius viſio quam delectatio.

Sup. art. I. *& locis ibi notatis.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod delectatio ſit principalius in beatitudine quam viſio. Delectatio enim, ut dicitur in X. Ethic. (cap. IV. a med.) eſt perfectio operis. Sed perfectio eſt potior perfectibili. Ergo delectatio eſt potior operatione intellectus, quæ eſt viſio.

2. Præterea. Illud propter quod aliquid eſt appetibile, eſt potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipſarum: unde & natura in operationibus neceſſariis ad conſervationem individui, & ſpeciei delectationem appoſuit, ut huiuſmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio eſt potior in beatitudine quam operatio intellectus, quæ eſt viſio.

3. Præterea. Viſio reſpondet fidei; delectatio autem, ſive fruitio caritati. Sed caritas eſt maior fide, ut dicit Apoſtolus I. ad Corinth. XIII. Ergo delectatio, ſive fruitio eſt potior viſione.

Sed contra. Cauſa eſt potior effectu. Sed viſio eſt cauſa delectationis. Ergo viſio eſt potior quam delectatio.

Reſpondeo dicendum, quod iſtam quæſtionem movet Philoſophus in X. Ethic. (cap. IV. in fin.) & eam inſolutam dimittit.

Sed ſi quis diligenter conſideret, ex neceſſitate oportet quod operatio intellectus, quæ eſt viſio, ſit potior delectatione. Delectatio enim conſiſtit in quadam quietatione voluntatis: quod autem voluntas in aliquo quietetur, non eſt niſi propter bonitatem eius in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis.

Nec voluntas quærit bonum propter quietationem: ſic enim ipſe actus voluntatis eſſet finis, quod eſt contra præmiſſa (quæſt. I. art. I. ad 2.) ſed ideo quærit quod quietetur in operatione, quia operatio eſt bonum eius. Unde manifeſtum eſt quod principalius bonum eſt ipſa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipſo.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Philoſophus ibidem dicit (loc. cit. in arg.) *delectatio perficit operationem, ſicut decor iuventutem*, qui eſt ad iuventutem conſequens: unde delectatio eſt quædam perfectio concomitans viſionem, non ſicut perfectio faciens viſionem in ſua ſpecie perfectam eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod apprehenſio ſenſitiva non attingit ad communem rationem boni, ſed ad aliquod bonum particulare, quod eſt delectabile. Et ideo ſecundum appetitum ſenſitivum, qui eſt in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit univerſalem rationem boni, ad cuius conſecutionem ſequitur delectatio: unde principalius intendit bonum quam delectationem. Et inde eſt quod divinus intellectus, qui eſt inſtitutor naturæ, delectationes appoſuit propter operationes. Non eſt autem aliquid æſtimandum ſimpliciter ſecundum ordinem ſenſitivi appetitus, ſed magis ſecundum ordinem appetitus intellectivi.

Ad tertium dicendum, quod caritas non quærit bonum dilectum propter delectationem; ſed hoc eſt ei conſequens ut delectetur in bono adepto, quod amat: & ſic delectatio non reſpondet ei ut finis, ſed magis viſio, per quam primo finis fit ei præſens.

ARTICULUS III. 27

Utrum ad beatitudinem requiratur comprehenſio.

I. diſt. I. *quæſt.* I. *art.* I. *cor. & IV. diſt.* XLIX. *quæſt.* IV. *art.* 5. *quæſt.* I. *cor.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem non requiratur comprehenſio. Dicit enim Auguſtinus ad Paulinum de videndo Deum (cap. IX. implic. ſed expreſ. ſerm. XXXVIII. de verb. Dom. cap. III.) *Attingere mente Deum, magna eſt beatitudo; comprehendere autem*

(a) *Ita codices Alcan. Camer. & Tarrac. cum edit. plurimis. Al.* impedit æſtimationem ſpeculativi intellectus, *intermediis omiſſis. Item* impedit æſtimationem prudentiæ magis quam ſpeculativi intellectus.

autem est impossibile: Ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Praeterea. Beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliae potentiae quam intellectus, & voluntas, ut in primo dictum est (quaest. lxxix.) Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei, voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tamquam aliquod tertium.

3. Praeterea. Beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum obiecta: obiecta autem generalia sunt duo, verum, & bonum: verum correspondet visioni, & bonum correspondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Corinth. IX. 24. *Sic currite ut comprehendatis*. Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem: unde ipse dicit II. de Tim. ult. 7. *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi: in reliquo reposita est mihi corona iustitiae*. Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quae requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem.

Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem: per intellectum quidem, inquantum in intellectu praeexistit aliqua cognitio finis imperfecta; per voluntatem autem primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem per realem habitudinem amantis ad amatum: quae quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est praesens amanti, & tunc iam non quaeritur: quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci; & tunc etiam non quaeritur: quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit; & haec est habitudo sperantis ad speratum, quae sola habitudo facit finis inquisitionem.

Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectae; praesentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in praesentia consequitur dilectionem, ut supra dictum est (art. 1. bu. quaest.) Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere; scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo inclusio comprehensi in comprehendente; & sic omne quod comprehenditur a finito, est finitum: unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tentionem alicuius rei, quae iam praesentialiter habetur; sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum: & hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut ad voluntatem pertinet spes, & amor, quia eiusdem est amare aliquid, & tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio, & delectatio, quia eiusdem est habere aliquid, & quiescere in illo.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio non est aliqua operatio praeter visionem, sed quaedam habitudo ad finem iam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa quae praesentialiter adest, obiectum comprehensionis est.

ARTICULUS IV. 28

Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

Inf. quaest. v. *art.* 4. & 7. *cor.* & *opusc.* II. *cap.* CLXXIII.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim consistit in operatione intellectus, ut dictum est (quaest. III. art. 4.) Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur: dicit enim Augustinus in Lib. I. Retractationum (cap. IV. a princ.) *Non approbo quod in oratione dixi*: Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti: *responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera*. Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Praeterea. Prius non dependet a posterio-

steriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

3. Præterea. Quod ordinatur ad aliquid tamquam ad finem, non est necessarium adepto iam fine, sicut navis, postquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tamquam ad finem. Ergo, adepta beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed contra est quod dicitur Matth. v. 8. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt:* & Hebr. XII. 14. *Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.*

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem & antecedenter, & concomitanter.

Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum: finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam; ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis.

Concomitanter autem, quia, sicut dictum est (quæst. III. art. 8.) beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis: & ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub communi ratione boni, quam novit: & hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus; aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus: voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum, quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria, postquam pervenitur ad finem: sed debitus ordo ad finem est necessarius.

ARTICULUS V. 29

Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

III. Part. quæst. VII *art.* 4. *ad* 2. *& quæst.* XV. *art.* 10. *cor. & ad* 2. *& IV. dist.* XLIX. *quæst.* IV. *art.* 5. *quæst.* 2. *cor. & ad* 1. *& IV. cont. cap.* XLVII. *& pot. quæst.* V. *art.* 10. *cor. & opusc.* II. *cap.* CLII. *& Iob* XIX. *fin.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis, & gratiæ præsupponit perfectionem naturæ. Sed beatitudo est perfectio virtutis, & gratiæ: anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ; omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea. Beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum est (quæst. III. art. 2.) Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum, quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est a corpore separata, sicut nec pars separata a toto, videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. Præterea. Beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Præterea. Secundum Philosophum in X. Eth. (cap. VII. & lect. 7. cap. XIII.) operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animæ separatæ est impedita: quia, ut dicit Augustinus XII. super Genes. ad lit. (cap. XXXV.) *inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum cælum*, idest in visionem essentiæ divinæ. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Præterea. Beatitudo est sufficiens bonum, & quietat desiderium. Sed hoc non convenit animæ separatæ: quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit (loc. cit.) Ergo anima separata a corpore non est beata.

6. Præ-

6. Præterea. Homo in beatitudine est Angelis æqualis. Sed anima sine corpore non æquatur Angelis, ut Augustinus dicit (ibid.) Ergo non est beata.

Sed contra est quod dicitur Apocal. XIV. 13. *Beati mortui qui in Domino moriuntur*.

Respondeo dicendum, quod duplex est beatitudo: una imperfecta, quæ habetur in hac vita; & alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem huius vitæ de necessitate requiritur corpus: est enim beatitudo huius vitæ operatio intellectus vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in I. habitum est (quæst. lxxxiv. art. 7.) Et sic beatitudo quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.

Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt, quod non potest animæ advenire sine corpore existenti, dicentes, quod animæ Sanctorum a corporibus separatæ ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem iudicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum & auctoritate, & ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit II. ad Corinth. v. 6. *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino:* & quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens: *Per fidem enim ambulamus, & non per speciem*. Ex quo apparet quod quamdiu aliquis ambulat per fidem, & non per speciem, carens visione divinæ essentiæ, nondum est Deo præsens. Animæ autem Sanctorum a corporibus separatæ sunt Deo præsentes: unde subditur: *Audemus autem, & voluntatem habemus bonam peregrinari a corpore, & præsentes esse ad Deum*. Unde manifestum est quod animæ Sanctorum separatæ a corporibus *ambulant per speciem*, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in I. dictum est (quæst. lxxxiv. art. 7.) Manifestum est autem quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut in I. ostensum est (quæst. xii. art. 2.) Unde cum in visione divinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata.

Sed sciendum, quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse eius, sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus in XII. super Genes. ad lit. (cap. xxxv.) cum quæsivisset, *utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi*, respondet, quod *non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident, sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi*.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturalis perfectio manet secundum quam ei beatitudo debetur; licet non maneat illa naturæ perfectio (a) secundum quam est corporis forma.

Ad secundum dicendum, quod anima aliter se habet ad esse quam aliæ partes: nam esse totius non est alicuius suarum partium. Unde vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineæ habet aliud esse quam tota linea. Sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem: & hoc ideo, quia idem est esse formæ, & materiæ; & hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut in I. ostensum est (quæst. lxxv. art. 2.) Unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat: unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est hominis secundum intellectum: & ideo remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo; sicut dentes Aethiopis possunt

(a) *Nicolaius* secundum corporis formam.

ſunt eſſe albi etiam poſt evulſionem, ſecundum quos Aetiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo per modum contrarietatis, ſicut frigus impedit actionem caloris; & tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo per modum cuiuſdam defectus, quia ſcilicet res impedita non habet quicquid ad omnimodam eius perfectionem requiritur: & tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, ſed omnimodæ perfectioni ipſius. Et ſic ſeparatio animæ a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in viſionem divinæ eſſentiæ. Appetit enim anima ſic frui Deo, quod etiam ipſa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, ſicut eſt poſſibile: & ideo quamdiu ipſa fruitur Deo ſine corpore, appetitus eius ſic quieſcit in eo, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet ſuum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum, quod deſiderium animæ ſeparatæ totaliter quieſcit ex parte appetibili, quia habet id quod ſuo appetitui ſufficit; ſed non totaliter requieſcit ex parte appetentis, quia illud bonum non poſſidet ſecundum omnem modum quo poſſidere vellet. Et ideo, corpore reſumpto, beatitudo creſcit, non intenſive, ſed extenſive.

Ad ſextum dicendum, quod id quod ibidem dicitur, quod *ſpiritus defunctorum non ſic vident Deum ſicut Angeli*, non eſt intelligendum ſecundum inæqualitatem quantitatis, quia etiam modo aliquæ animæ beatorum ſunt aſſumptæ ad ſuperiores ordines Angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores Angeli; ſed intelligitur ſecundum inæqualitatem proportionis, quia Angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis quam ſunt habituri, non autem animæ ſeparatæ Sanctorum.

ARTICULUS VI. 30

Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

Sup. art. 5. & locis ibi inductis.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis eſt quoddam corporale bonum. Sed ſupra oſtenſum eſt (quæſt. II.) quod beatitudo non conſiſtit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta diſpoſitio corporis.

2. Præterea. Beatitudo hominis conſiſtit in viſione divinæ eſſentiæ, ut oſtenſum eſt (quæſt. III. art. 8.) Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo nulla diſpoſitio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Præterea. Quanto intellectus eſt magis abſtractus a corpore, tanto perfectius intelligit. Sed beatitudo conſiſtit in perfectiſſima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam eſſe abſtractam a corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua diſpoſitio corporis ad beatitudinem.

Sed contra. Præmium virtutis eſt beatitudo. Unde dicitur Ioan. XIII. 17. *Beati eritis, ſi feceritis ea*. Sed Sanctis repromittitur pro præmio non ſolum viſio Dei, & delectatio, ſed etiam corporis bona diſpoſitio: dicitur enim Iſa. ult. 14. *Videbitis, & gaudebit cor veſtrum, & oſſa veſtra, quaſi herba, germinabunt*. Ergo bona diſpoſitio corporis requiritur ad beatitudinem.

Reſpondeo dicendum, quod ſi loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita poteſt haberi, manifeſtum eſt quod ad eam ex neceſſitate requiritur bona diſpoſitio corporis. Conſiſtit enim hæc beatitudo, ſecundum Philoſophum (I. Ethic. cap. VII. circ. med.) in operatione virtutis perfectæ. Manifeſtum eſt autem quod per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri poteſt.

Sed ſi loquamur de beatitudine perfecta, ſic quidam poſuerunt, quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis diſpoſitio; immo requiritur ad eam ut omnino anima ſit a corpore ſeparata. Unde Auguſtinus XII. de civ. Dei (cap. XXVI. in princ.) introducit verba Porphyrii dicentis, quod *ad hoc quod ſit beata anima, omne corpus fugiendum eſt*. Sed hoc eſt inconveniens. Cum enim naturale ſit animæ corpori uniri, non poteſt eſſe quod perfectio animæ naturalem eius perfectionem excludat.

Et ideo dicendum eſt, quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta diſpoſitio corporis & antecedenter, & conſequenter. Antecedenter quidem, quia, ut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. XXXV.) *ſi tale ſit corpus, cuius ſit difficilis, & gravis adminiſtratio, ſicut caro quæ corrumpitur, & ag-*

aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi cæli: unde concludit, quod *cum hoc corpus iam non erit animale, sed spirituale, tunc Angelis adæquabitur, & erit ei ad gloriam, quod sarcinæ fuit*. Consequenter vero, quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut & ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum. *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor*.

Ad primum ergo dicendum, quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in obiecto beatitudinis; sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem, vel perfectionem.

Ad secundum dicendum, quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur; tamen posset ab hac impedire: & ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam; non autem a spirituali corpore, quod erit totaliter spiritui subiectum. De quo in tertia parte huius operis dicetur. (Vide Supplement. quæst. LXXXII. & seq.)

ARTICULUS VII. 31

Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

2. 2. *quæst*. XVIII. *ar*. 3. *ad* 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in præmium Sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed Sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus, & potus, divitiæ, & regnum: dicitur enim Luc. XXII. 30. *Ut edatis, & bibatis super mensam meam in regno meo*: & Matth. VI. 20. *Thesaurizate vobis thesaurum in cælo*: & Matth. XXV. 34. *Venite benedicti Patris mei, possidete regnum*. Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Præterea. Secundum Boetium in III. de consol. (prosa 2.) *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut Augustinus dicit (Lib. II. de lib. arb. cap. XIX. & I. Retr. cap. IX.) Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Præterea. Dominus Matth. V. 12. dicit: *Merces vestra multa est in cælis*. Sed esse in cælis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. LXXII. 24. *Quid enim mihi est in cælo, & a te quid volui super terram?* quasi dicat, Nihil volo nisi hoc quod sequitur: *Mihi adhærere Deo bonum est*. Ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur I. Ethic. (cap. VII. a med.) indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativæ, quam etiam ad operationem virtutis activæ; ad quam etiam plura alia requiruntur quibus exerceat opera activæ virtutis.

Sed ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est, quia omnia huiusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori iuncta, non iam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo huiusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet (quæst. III. art. 5.) ideo minus indiget huiusmodi bonis corporis, ut dicitur in X. Ethic. (cap. VIII.)

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ corporales promissiones quæ in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendæ, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, *ut ex his quæ novimus, ad desiderandum incognita consurgamus*, sicut Gregorius dicit in quadam hom. (XI. in Evang. in princ.) Sicut per cibum, & potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias sufficientia, qua homini sufficiet Deus; per regnum exaltatio hominis usque ad coniunctionem cum Deo.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod bona iſta deſervientia animali vitæ non competunt vitæ ſpirituali, in qua beatitudo perfecta conſiſtit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio: quia quicquid bonum invenitur in iſtis, totum habebitur in ſummo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum Auguſtinum in Lib. I. de ſerm. Dom. in monte (cap. v. a med.) *merces Sanctorum non dicitur eſſe in corporeis cælis; ſed per cælos intelligitur altitudo ſpiritualium bonorum.* Nihiſominus tamen locus corporeus, ſcilicet cælum empyreum, aderit beatis, non propter neceſſitatem beatitudinis, ſed ſecundum quamdam congruentiam, & decorem.

ARTICULUS VIII. 32

Utrum ad beatitudinem requiratur ſocietas amicorum.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod amici ſint neceſſarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ deſignatur. Sed gloria conſiſtit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur ſocietas amicorum.

2. Præterea. Boetius dicit (Seneca epiſt. vi. circ. med.) quod *nullius boni ſine conſortio iucunda eſt poſſeſſio*. Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur ſocietas amicorum.

3. Præterea. Caritas in beatitudine perficitur. Sed caritas extendit ſe ad dilectionem Dei, & proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur ſocietas amicorum.

Sed contra eſt quod dicitur Sap. vii. 11. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, ſcilicet cum divina ſapientia, quæ conſiſtit in contemplatione Dei; & ſic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

Reſpondeo dicendum, quod ſi loquamur de felicitate præſentis vitæ, ſicut Philoſophus dicit in IX. Ethic. (cap. ix. & xi.) felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum ſit ſibi ſufficiens; nec propter delectationem, quia habet in ſeipſo delectationem perfectam in operatione virtutis; ſed propter bonam operationem, ut ſcilicet eis benefaciat, & ut eos inſpiciens benefacere delectetur, & ut ab eis in benefaciendo iuvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum tam in operibus vitæ activæ, quam in operibus vitæ contemplativæ.

Sed ſi loquamur de perfecta beatitudine, quæ erit in patria, non requiritur ſocietas amicorum de neceſſitate ad beatitudinem: quia homo habet totam plenitudinem ſuæ perfectionis in Deo. Sed ad bene eſſe beatitudinis facit ſocietas amicorum: unde Auguſtinus dicit VIII. ſuper Gen. ad lit. (cap. xxv. poſt med.) quod *creatura ſpiritualis ad hoc quod ſit beata, nonniſi intrinſecus adiuvatur æternitate, veritate, caritate Creatoris; extrinſecus vero ſi adiuvari dicenda eſt, fortaſſe hoc ſolo adiuvatur quod ſe invicem vident, & de ſua ſocietate gaudent.*

Ad primum ergo dicendum, quod gloria quæ eſt eſſentialis beatitudini, eſt quam habet homo non apud hominem, ſed apud Deum.

Ad ſecundum dicendum, quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non eſt plena ſufficientia: quod in propoſito dici non poteſt, quia omnis boni ſufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum, quod perfectio caritatis eſt eſſentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde ſi eſſet una ſola anima fruens Deo, beata eſſet, non habens proximum quem diligeret. Sed, ſuppoſito proximo, ſequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quaſi concomitanter ſe habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

QUAESTIO V.

De adeptione beatitudinis,

in octo articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de ipſa adeptione beatitudinis: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum homo poſſit conſequi beatitudinem.

Secundo, utrum unus homo poſſit eſſe alio beatior.

Tertio, utrum aliquis poſſit eſſe in hac vita beatus.

Quarto, utrum beatitudo habita poſſit amitti.

Quinto, utrum homo per ſua naturalia poſſit acquirere beatitudinem.

Sexto, utrum homo conſequatur beatitudinem per actionem alicuius ſuperioris creaturæ.

Septimo, utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo.

Octavo, utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS I. 33

Utrum homo possit consequi beatitudinem.

AD primum sic proceditur. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionysium in Lib. de div. Nom. in multis locis (cap. IV. V. VI. VII. & VIII.) Sed bruta animalia, quae habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturae. Ergo nec homo, qui est rationalis naturae, potest pervenire ad finem intellectualis naturae, qui est beatitudo.

2. Praeterea. Beatitudo vera consistit in visione Dei, quae est veritas pura. Sed homini est connaturale ut veritatem intueatur in rebus materialibus: unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur in III. de Anima (tex. 39.) Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Praeterea. Beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum, & naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. XCIII. 12. *Beatus homo quem tu erudieris Domine.*

Respondeo dicendum, quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet quod eius intellectus potest comprehendere universale, & perfectum bonum, & eius voluntas appetere illud: & ideo homo potest beatitudinem adipisci.

Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae, sicut in primo habitum est (quaest. XII. art. 1.) In qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, & aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis obiectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cuius ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem. Nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quae in primo dicta sunt (quaest. LXXIX. art. 8.) Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quae est perfectio intellectualis naturae; tamen alio modo quam Angeli: nam Angeli consecuti sunt eam statim post principium suae conditionis; homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum, quod homini secundum statum praesentis vitae est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata; sed post huius vitae statum habet alium modum connaturalem, ut in I. dictum est (quaest. LXXXIV. art. 7. & quaest. LXXXIX. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod homo non potest transcendere Angelos gradu naturae, ut scilicet naturaliter sit eis superior; potest tamen eos transcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid super Angelos esse, quod homines beatificat: quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

ARTICULUS II. 34

Utrum unus homo possit esse beatior altero.

IV. dist. XLIX. *quaest.* 1. *art.* 4. *quaest.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est praemium virtutis, ut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. IX.) Sed pro operibus virtutum omnibus aequalis merces redditur: dicitur enim Matth. XX. 10. quod omnes qui operati sunt in vinea, *acceperunt singulos denarios*: quia, ut dicit Gregorius (hom. XIX. in Evang. ante med.) *aequalem aeternae vitae retributionem sortiti sunt.* Ergo unus non erit beatior alio.

2. Praeterea. Beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid

quid maius. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia maior beatitudo.

3. Præterea. Beatitudo, cum sit perfectum, & sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest quod suppleri possit; si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud maius bonum. Ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus, non potest alia maior beatitudo esse.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XIV. 2. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*: per quas, ut Augustinus dicit (Lib. de S. virginit. cap. XXVI. in fin. & tract. LXVII. in Ioan. circ. med.) *diversæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna*. Dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, & non omnium est æqualis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. I. art. 8. & quæst. II. art. 7.) in ratione beatitudinis duo includuntur; scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum; & adeptio, vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis obiectum, & causa, non potest esse una beatitudo alia maior: quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homines sunt beati.

Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior: quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium ex eo quod est melius dispositus, vel ordinatus ad eius fruitionem: & secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte obiecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio, sive fruitio.

Ad tertium dicendum, quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est *bonum omnis boni*, ut Augustinus dicit (XIII. de Trin. cap. VII.) Sed dicitur aliquis alio beatior ex diversa eiusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde Augustinus dicit in V. Confess. (cap. IV. circ. princ.) *Qui te, & illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus*.

ARTICULUS III. 35

Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus.

Inf. art 5. cor. & quæst. LXII. *art.* I. *cor. & III. dist.* XXVII. *quæst.* II. *art.* 2. *cor. & IV. dist.* XLIX. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 2. *ad* 5. *& ver. quæst.* XIV. *art.* 2. *cor. & I. Eth. lect.* 16. *fin.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim Psal. CXVIII. I. *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini*. Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Præterea. Imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis: alioquin unus non esset beatior alio. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo, & amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Præterea. Quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse: videtur enim naturale quod in pluribus est: natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psal. CXLIII. 15. *Beatum dixerunt populum cui hæc sunt*, scilicet præsentis vitæ bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed contra est quod dicitur Iob XIV. I. *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis*. Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest; perfecta autem, & vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum, & sufficiens bonum, omne malum excludit, & omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi: multis enim malis præsens vita subiacet, quæ vitari non possunt, & ignorantiæ ex parte intellectus, & inordinatæ affectioni ex parte appetitus, & multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligen-

genter prosequitur XIX. de civit. Dei (cap. v. vi. vii. & viii.) Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem præsentis vitæ transitoria sunt: cum & ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, & eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur.

Secundo si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentiæ, quæ non potest homini provenire in hac vita, ut in I. ostensum est (quæst. xii. art. ii.) Ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram, & perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundum illud Rom. viii. 24. *Spe salvi facti sumus*; vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo ex parte ipsius obiecti beatitudinis; quod quidem secundum sui essentiam non videtur: & talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis; qui quidem ad ipsum obiectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur: & talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia cum beatitudo sit operatio quædam, ut supra dictum est (quæst. iii. art. 2.) vera ratio beatitudinis consideratur ex obiecto, quod dat speciem actui, non autem ex subiecto.

Ad tertium dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis: & sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

ARTICULUS IV. 36

Utrum beatitudo habita possit amitti.

I. P. quæst. lxiv. *art.* 2. *cor.* & *I. dist.* viii. *quæst.* iii. *art.* 2. *cor. fin.* & *III. cont. cap.* lxi. & lxii. & *op.* ii. *cap.* clxix. & *Io.* x. *lect.* 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quo beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quædam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur: & ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

2. Præterea. Beatitudo consistit in actione intellectus, qui subiacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur; & ita homo desinet esse beatus.

3. Præterea. Principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium, quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur quod habeat finem.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxv. 46. de iustis, quod *ibunt in vitam æternam*, quæ ut dictum est (art. 2. huius quæst.) est beatitudo Sanctorum. Quod autem est æternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine, vel per aliquas occupationes: quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret a virtute, in cuius actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum, non tamen possunt eam totaliter auferre; quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo huius vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis; ideo

Philosophus dicit in I. Eth. (cap. x. in fin.) *aliquos esse in hac vita beatos non simpliciter , sed sicut homines*, quorum natura mutationi subiecta est.

Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam; sciendum est , quod Origenes posuit (Lib. I. Periarch. cap. v.) quorumdam Platonicorum errorem sequens , quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser . Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum , & sufficiens , oportet quod desiderium hominis quietet , & omne malum excludat . Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet , & quod eius retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est quod timore amittendi , vel dolore de certitudine amissionis affligatur . Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, numquam se amissurum: quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem numquam amittet . Si autem falsa sit , hoc ipsum est quoddam malum , falsam opinionem habere : nam *falsum* est malum intellectus , sicut *verum* est bonum ipsius, ut dicitur in VI. Eth. (cap. II.) Non igitur iam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest.

Secundo idem apparet , si consideretur ratio beatitudinis in speciali . Ostensum est enim supra (quæst. III. art. 8.) quod perfecta beatitudo hominis in visione divinæ essentiæ consistit . Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre: quia omne bonum habitum , quo aliquis carere vult, aut est insufficiens , & quæritur aliquid sufficientius loco eius ; aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinæ essentiæ replet animam omnibus bonis , cum coniungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur in Psal. XVI. 15. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua* : & Sap. VII. II. dicitur : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa* , scilicet cum contemplatione sapientiæ . Similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum: quia de contemplatione sapientiæ dicitur Sap. VIII. 16. *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus eius*. Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere . Similiter etiam non potest eam perdere , Deo subtrahente : quia cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio a Deo iusto iudice provenire nisi pro aliqua culpa ; in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt ; cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est (quæst. IV. art. 4.) Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere : quia mens Deo coniuncta super omnia alia elevatur ; & sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, & e converso : quia huiusmodi temporales alternationes esse non possunt nisi circa ea quæ subiacent tempori , & motui.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit a beato : & ideo absque mutabilitate advenit eam habenti , faciente hoc virtute divina, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum , quod voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur; sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur: quod patet ex hoc quod homo non potest velle esse beatus.

Ad tertium dicendum , quod beatitudo habet principium ex conditione participantis; sed caret fine propter conditionem boni cuius participatio facit beatum . Unde ab alio est initium beatitudinis , & ab alio est quod caret fine.

ARTICULUS V. 37

Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Inf. quæst. LXII. *art.* I. & 3 & *I. P. quæst.* XII. *art.* 4. & *quæst.* XCIV. *art.* I. & *IV. dist.* XLIX. *quæst.* II. *art.* 6. & *III. cont. cap.* LII. CXLVII. CLVII. & CLX. & *Rom.* I. *lect.* 9. *fin.*

AD quintum sic proceditur . Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homi-

mini tam necessarium (*a*) quam id per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Præterea. Homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Præterea. Beatitudo est operatio perfecta secundum Philosophum (II. Eth. cap. VII.) Eiusdem autem est incipere rem, & perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus; videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed contra. Homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum, & voluntatem. Sed ultima beatitudo Sanctis præparata excedit intellectum, & voluntatem: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. II. 9. *Oculus non vidit, & auris non audivit, & in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se*. Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

Respondeo dicendum, quod beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo & virtus, in cuius operatione consistit: de quo infra dicetur (quæst. LXIII.)

Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est (quæst. III. art. 8.) consistit in visione divinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, ut in primo ostensum est (quæst. XII. art. 4.) Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ eius, sicut de intelligentia dicitur in Lib. de causis (propos. 8.) quod *cognoscit ea quæ sunt supra se, & ea quæ sunt infra se, secundum modum substantiæ suæ*. Omnis autem cognitio quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit a visione divinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma, & tegumenta, sicut aliis animalibus; quia dedit ei rationem, & manus quibus possit hæc sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile: sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. *Quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus*, ut dicitur in III. Ethic. (cap. III. post. med.)

Ad secundum dicendum, quod nobilioris conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in II. de cælo (a tex. 60. usque ad 66.) sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis; quæ huiusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod quando imperfectum, & perfectum sunt eiusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt; non autem hoc est necesse, si sint alterius speciei. Non enim quicquid potest causare dispositionem materiæ, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quæ subiacet naturali hominis potestati, non est eiusdem speciei cum operatione illa perfecta quæ est hominis beatitudo; cum operationis species dependeat ex obiecto. Unde ratio non sequitur.

(*a*) *Ita Garcia, Theologi, Nicolaius, & editi plurimi. Codice, quidam, & edit. Rom.* quam id quod per finem.

ARTICULUS VI. 38

Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturæ.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturæ, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus; unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum, quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur in XII. Metaph. (tex. 52. & 53.) sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores, ut in I. dictum est (quæst. CXI. art. 1. ad 3.) Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet Angeli in hominem, homo beatus efficitur.

2. Præterea. Quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale; sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per Angelum, qui est actu beatus.

3. Præterea. Beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est (quæst. III. art. 4.) Sed Angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in primo habitum est (quæst. CXI. art. 1.) Ergo Angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. LXXXIII. 12. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus.*

Respondeo dicendum, quod cum omnis creatura naturæ legibus sit subiecta, utpote habens limitatam virtutem, & actionem; illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturæ. Et ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, & cetera huiusmodi. Ostensum est autem (art. præc.) quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quod per actionem alicuius creaturæ conferatur; sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta.

Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa, & de virtute, in cuius actu consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod plerumque contingit in potentiis activis ordinatis quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam; inferiores vero potentiæ coadiuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo; sicut ad artem gubernativam, quæ præest navifactivæ, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adiuvatur ab Angelis ad consequendum ultimum finem secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad eius consecutionem; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum, & naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit; sed si forma existit in aliquo imperfecte, & non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum; sicut intentio coloris qui est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quæ sunt illuminata, aut calefacta, possunt alia calefacere, & illuminare: sic enim illuminatio, & calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriæ, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale; in qualibet autem creatura est imperfecte, & secundum esse similitudinarium, vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quod Angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris Angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum, non autem quantum ad visionem divinæ essentiæ, ut in primo dictum est (quæst. CVI. art. 1. ad 2.) ad eam enim videndam omnes immediate illuminantur a Deo.

AR-

ARTICULUS VII. 39

Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo.

Inf. quaest. VI. & *I. quaest.* LXII. *art.* 5. *ad* I. & *opusc.* II. *cap.* CLXXIII.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim cum sit agens infinitae virtutis, non praeexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiae, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem eius sicut causa efficiens, ut dictum est (art. praec.) non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non praeexigit in agendo, beatitudinem sine praecedentibus operibus confert.

2. Praeterea. Sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita & naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturae produxit creaturas nulla dispositione praecedente, vel actione creaturae, sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus praecedentibus.

3. Praeterea. Apostolus dicit Rom. IV. beatitudinem hominis esse cui Deus confert iustitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XIII. 17. *Si haec scitis, beati eritis, si feceritis ea.* Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis, ut supra dictum est (quaest. IV. art. 4.) requiritur ad beatitudinem; cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quae ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat praecedere eius beatitudinem. Posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, & finem consequentem, sicut quandoque simul materiam disponit, & inducit formam.

Sed ordo divinae sapientiae exigit ne hoc fiat. Ut enim dicitur in II. de caelo (text. LXII. & seq.) *eorum quae nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, & aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei quod naturaliter habet illud.* Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed Angelus, qui est superior ordine naturae quam homo, consecutus est eam ex ordine divinae sapientiae uno motu operationis meritoriae, ut in primo expositum est (quaest. LXII. art. 5.) homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam secundum Philosophum (I. Eth. cap. IX. & X. cap. VI. VII. & VIII.) *beatitudo est praemium virtuosarum operationum.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio hominis non praeexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinae virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturae praecedente: quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter quia per Christum, qui est Deus & homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. II. 10. *Qui multos filios in gloriam adduxerat:* statim a principio suae conceptionis, absque aliqua operatione meritoria praecedente, anima eius fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quae habetur per gratiam iustificantem: quae quidem non datur propter opera praecedentia: non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo; sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

ARTICULUS VIII. 40

Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

Inf. quaest. X. *art.* I. *&* 2. *& I. quaest.* XIX. *art.* I. *& quaest.* LXXXII. *art.* I. *&* 2. *cor. & I. cont. cap.* LXXXVIII. *& III. cap.* XCVII. *& ver. quaest.* XXII. *art.* 5. *&* 6. *& mal. quaest.* VI. *art.* 4. *cor. & III. Ethic. com.* 5.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat; cum bonum apprehensum sit obiectum appetitus, ut dicitur in III. de Anima (text. 29. & 34.) Sed multi nesciunt quid sit beatitudo: quod, sicut Augustinus dicit in XIII. de Trinit. (cap. IV. circ. princ.) patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animae, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Praeterea. Essentia beatitudinis est visio essentiae divinae, ut dictum est (quaest. III. art. 8.) Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile quod Deus per essentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Praeterea. Augustinus dicit in XIII. de Trinit. (cap. V. in fin.) quod *beatus est qui habet omnia quae vult, & nihil male vult*. Sed non omnes hoc volunt: quidam enim male aliqua volunt, & tamen volunt illa velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIII. de Trin. (cap. III. cir. fin.) *Si (a) mimus dixisset: Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis: dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate*. Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis; & sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est (art. 3. huius quaest. & quaest. I. art. 5. & 7.) Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius quod totaliter eius voluntati satisfaciat. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur: quod quilibet vult.

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit; & sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat; & per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus, seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, & tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni, & perfecti, quae est communis ratio beatitudinis: & sic naturaliter, & ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est (in cor. art. & quaest. I. art. 5.) Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiae operativae, vel ex parte obiecti: & sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt: *Beatus est qui habet omnia quae vult*, vel *cui omnia optata succedunt*: quodam modo intellecta est bona, & sufficiens; alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quae vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia quae vult, est beatus: nihil enim satiat naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quae homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quaedam quae homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, inquantum huiusmodi habita impediunt hominem ne habeat quaecumque vult naturaliter; sicut etiam ratio accipit ut vera interdum, quae impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod *nihil (b) male velit*: quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod *beatus est qui habet omnia quae vult*.

QUAE-

(a) *Ita editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan.* Si unus dixisset. *Augustinus.* Si dixisset; *sed minus ut superioribus apud ipsum subintelligitur.* (b) *Al.* mali.

QUAESTIO VI.

De voluntario, & involuntario,

in octo articulos divisa.

QUia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare; ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes, & actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundo de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini, & aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini, aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis. Secundo de actibus qui sunt homini, aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passiones.

Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo (*a*) de conditione humanorum actuum. Secundo de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus, inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario, & involuntario in communi. Secundo de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes. Tertio de actibus qui sunt voluntarii, quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas diiudicantur; primo considerandum est de voluntario, & involuntario; & consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium, & involuntarium invenitur.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

Secundo, utrum inveniatur in animalibus brutis.

Tertio, utrum voluntarium esse possit absque omni actu.

Quarto, utrum violentia voluntati possit inferri.

Quinto, utrum violentia causet involuntarium.

Sexto, utrum metus causet involuntarium.

Septimo, utrum concupiscentia involuntarium causet.

Octavo, utrum ignorantia.

ARTICULUS I. 41

Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est cuius principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nyssenum (vel potius Nemesium Lib. de nat. hom. cap. XXXII. in princ.) & Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. XXIV.) & Aristotelem (III. Ethic. cap. 1.) Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra: nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 54.) Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

3. Præterea. Philosophus in VIII. Physic. (tex. 28.) probat, quod non invenitur in animalibus aliquis (*b*) actus novus, qui non præveniatur (*c*) ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi: nullus enim actus hominis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea. Qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit: dicitur enim Ioan. XV. 5. *Sine me nihil potestis facere*. Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed contra est quod dicit Damascenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. XXIV.) quod *voluntarium est actus qui est operatio rationalis*. Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

Re-

(a) *Al.* de consideratione. (b) *Ita cod. Alean. cum edit. Rom. Theologi ex cod. Camer. & aliæ editiones posteriores habent* motus. (c) *Forte* ab aliquo.

Respondeo dicendum, quod oportet in actibus humanis voluntarium esse.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quorumdam actuum, (a) seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorumdam autem motuum, vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem; sed cum movetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide.

Eorum autem quæ a principio intrinseco moventur, quædam movent seipsa, quædam autem non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut supra habitum est (quæst. 1. art. 1.) illa perfecte moventur a principio intrinseco in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit, vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis, vel motus non tamen eius quod est agere, vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri: quæ vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem.

Et ideo cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, & quod propter finem agunt, horum motus, & actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen *voluntarii*, quod motus, & actus sit a propria inclinatione: & inde est quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis, & Gregorii Nysseni, & Damasceni (locis in arg. 1. cit.) non solum *cuius principium est intra*, sed cum additione *scientiæ*. Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, & moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne principium est principium primum: Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium eius sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur, vel moveatur ab exteriori principio: quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter; sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cæleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva, & appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad secundum dicendum, quod motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Uno modo inquantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum; sicut leo videns cervum per eius motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus, vel calorem: corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei; sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicuius rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est (ad arg. 1.) huiusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum, quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem: quia omnis motus tam voluntatis, quam naturæ ab eo procedit sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturæ quod motus naturæ sit a Deo sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis, & voluntarii motus quod sint a principio intrinseco.

A R-

(a) *In edit. Rom. deest* seu motuum.

ARTICULUS II. 42

Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis.

II. dist. XXV. *art.* 2. *ad* 6. *&* *III. dist.* XXVII. *quaest.* 1. *art.* 4. *ad* 3. *& ver. quaest.* XXIV. *art.* 2. *ad* 1. *& III. Eth. lect.* 4. *&* 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in III. de Anima (text. 42.) non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Praeterea. Secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus: non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XXVII.) Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

3. Praeterea. Damascenus dicit (ibid. cap. XXIV.) quod *actus voluntarios sequitur laus, vel vituperium*. Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

Sed contra est quod dicit Philosophus in III. Ethic. (cap. 1. prope fin.) quod *pueri, & bruta animalia communicant voluntario*: & idem dicunt Gregorius Nyssenus (vel Nemesius de nat. hom. cap. XXXII. circa med.) & Damascenus (loc. prox. cit.)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praeced.) ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, & imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio eius quod ordinatur ad finem ipsum: & talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem: & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum, & aestimationem naturalem.

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine, & de his quae sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum: & ideo non potest esse in his quae ratione carent: voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, & potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem: & hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod laus, & vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.

ARTICULUS III. 43

Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.

Inf. quaest. LXXI. *art.* 5. *ad* 2. *& II. dist.* XXV. *art.* 3. *corp. & ad* 5. *& mal. quaest.* II. *art.* 1. *ad* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est a voluntate. Sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Praeterea. Sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse actu voluntatis cessante.

3. Praeterea. De ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est (art. praeced.) Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed

Sed contra. Illud cuius domini ſumus, dicitur eſſe voluntarium. Sed nos domini ſumus eius quod eſt agere, & non agere, velle, & non velle. Ergo ſicut agere, & velle eſt voluntarium, ita & non agere, & non velle.

Reſpondeo dicendum, quod voluntarium dicitur quod eſt a voluntate. Ab aliquo autem dicitur eſſe aliquid dupliciter: uno modo directe, quod ſcilicet procedit ab aliquo, inquantum eſt agens, ſicut calefactio a calore: alio modo indirecte, ex hoc ipſo quod non agit, ſicut ſubmerſio navis dicitur eſſe a gubernatore, inquantum deſiſtit a gubernando.

Sed ſciendum, quod non ſemper id quod ſequitur ad defectum actionis, reducitur ſicut in cauſam in agens, ex eo quod non agit, ſed ſolum tunc cum poteſt, & debet agere. Si enim gubernator non poſſet navem dirigere, vel non eſſet ei commiſſa gubernatio navis, non imputaretur ei navis ſubmerſio, quæ per abſentiam gubernatoris contingeret.

Quia igitur voluntas volendo, & agendo poteſt impedire hoc quod eſt non velle, & non agere, & aliquando debet; hoc quod eſt non velle, & non agere, imputatur ei, quaſi ab ipſa exiſtens: & ſic voluntarium poteſt eſſe abſque actu; quandoque quidem abſque actu exteriori cum actu interiori, ſicut cum vult non agere; aliquando autem etiam abſque actu interiori, ſicut cum non vult.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium dicitur, non ſolum quod procedit a voluntate directe ſicut ab agente, ſed etiam quod eſt ab ea indirecte ſicut a non agente.

Ad ſecundum dicendum, quod *non velle* dicitur dupliciter. Uno modo prout ſumitur in vi unius dictionis, ſecundum quod eſt infinitivum huius verbi *Nolo*: unde ſicut cum dico, *Nolo legere*, ſenſus eſt, *Volo non legere*; ita hoc quod eſt, *non velle legere*, ſignificat *velle non legere*: & ſic *non velle* cauſat involuntarium. Alio modo ſumitur in vi orationis; & tunc non affirmatur actus voluntatis: & huiuſmodi *non velle* non cauſat involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, ſicut & actus voluntatis, ut ſcilicet ſit in poteſtate alicuius conſiderare, & velle, & agere: & tunc ſicut non velle, & non agere, cum tempus fuerit, eſt voluntarium; ita etiam non conſiderare.

ARTICULUS IV. 44

Utrum violentia voluntati poſſit inferri.

I. quæſt. LXXXII. *art.* I. *cor.* & *ad* I. & *IV. diſt.* XXIX. *art.* I. & *ver. quæſt.* XXII. *art.* 5. & 8. & *quæſt.* XXIV. *art.* 4. & *Rom.* VI. *lect.* 4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod voluntati poſſit violentia inferri. Unumquodque enim poteſt cogi a potentiori. Sed aliquid eſt (*a*) humana voluntate potentius, ſcilicet Deus. Ergo ſaltem ab eo cogi poteſt.

2. Præterea. Omne paſſivum cogitur a ſuo activo quando immutatur ab eo. Sed voluntas eſt vis paſſiva: eſt enim movens motum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 54.) Cum ergo aliquando moveatur a ſuo activo, videtur quod aliquando cogatur.

3. Præterea. Motus violentus eſt qui eſt contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando eſt contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui eſt contra naturam, ut Damaſcenus dicit (IV. orth. Fid. cap. XXI.) Ergo motus voluntatis poteſt eſſe coactus.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in V. de civit. Dei (cap. X.) quod, ſi aliquid fit voluntarie, non fit ex neceſſitate. Omne autem coactum fit ex neceſſitate. Ergo quod fit ex voluntate, non poteſt eſſe coactum. Ergo voluntas non poteſt cogi ad agendum.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt actus voluntatis: unus quidem qui eſt eius immediate, velut ab ipſa elicitus, ſcilicet velle; alius qui eſt actus voluntatis a voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus, ut ambulare, & loqui; qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva.

Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati poteſt, inquantum per violentiam exteriora membra impediri poſſunt ne imperium voluntatis exequantur.

Sed quantum ad ipſum proprium actum voluntatis, non poteſt ei violentia inferri. Et huius eſt ratio, quia actus voluntatis nihil eſt aliud quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoſcente, ſicut appetitus naturalis eſt quædam inclinatio ab interiori principio, & ſine cognitione: quod autem eſt coactum, vel violentum, eſt ab exteriori prin-

(a) *Ita codd. & editi paſſim. Al.* humanæ voluntati.

principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus, vel violentus; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis, vel motus lapidis, quod feratur sursum: potest enim lapis per violentiam ferri sursum; sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi; sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem (*a*) humanam movere, secundum illud Proverb. XXI. 1. *Cor Regis in manu Dei est; & quocumque volue rit, inclinabit illud*. Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis; nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod non semper est motus violentus quando passivum immutatur a suo activo; sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi: alioquin omnes alterationes, & generationes simplicium corporum essent innaturales, & violentæ; sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ, vel subiecti ad talem dispositionem. Et similiter quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum, & contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum, (*b*) & conveniens naturæ, inquantum est conveniens homini secundum aliquam delectationem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

ARTICULUS V. 45

Utrum violentia causet involuntarium.

Sup. art. 4. cor. & inf. art. 6. ad 1. & qu. LXXIII. *art. 6. cor. & 2. 2. quæst.* LXXXVIII. *art. 6. ad 1. & mal. quæst.* VI.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim, & involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est (art. præc.) Ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Præterea. Id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. XXI.) & Philosophus (III. Eth. cap. 1.) dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea. Id quod est a voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt a voluntate, sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit, & sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Philosophus, & Damascenus dicunt (locis in arg. 2. cit.) quod *aliquid est involuntarium per violentiam*.

Respondeo dicendum, quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam & naturali. Commune est enim voluntario, & naturali quod utrumque sit a principio intrinseco; violentum autem est a principio extrinseco.

Et propter hoc sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam; ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem: quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale; & similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra (art. præc.) quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra dictum est (art. præc.) violentia voluntati inferri non potest; sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam: & quantum ad hunc actum violentia involuntarium facit.

Ad secundum dicendum, quod sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturæ, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo quia est a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundum prin-

(a) *In edit. Rom. deest* humanam. (b) *Ita codd. Alcan. Camer. aliique, ex quibus editi passim. Edit. Rom. Duacensis, Coloniensis* & conveniens homini secundum aliquam delectationem *&c. intermediis omissis*.

principium paſſivum, quia ſcilicet eſt innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinſeco; ſicut motus cæli dicitur eſſe naturalis propter aptitudinem naturalem cæleſtis corporis ad talem motum, licet movens ſit voluntarium. Et ſimiliter voluntarium poteſt aliquid dici dupliciter. Uno modo ſecundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere. Alio modo ſecundum paſſionem, ſcilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non eſt ſimpliciter violentum: quia licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati: unde non poteſt dici involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in VIII. Phyſic. (tex. 27.) motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etſi non ſit naturalis corpori, eſt tamen quodammodo naturalis animali; cui naturale eſt quod ſecundum appetitum moveatur: & ideo hoc non eſt violentum ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Et ſimiliter eſt dicendum, cum aliquis inflectit membra contra naturalem diſpoſitionem: hoc enim eſt violentum ſecundum quid, ſcilicet quantum ad membrum particulare, non tamen ſimpliciter quantum ad ipſum hominem.

ARTICULUS VI. 46

Utrum metus cauſet involuntarium ſimpliciter.

Inf. art. 7. ad 1. & 2. & IV. diſt. XXIX. *quæſt. 1. art. 2. & quol.* V. *art. 10. & II. Corinth. cap.* IX. *com. 3. & III. Ethic. com. 2. & 4. fin.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod metus cauſet involuntarium ſimpliciter. Sicut enim violentia eſt reſpectu eius quod contrariatur præſenti aliter voluntati; ita metus eſt reſpectu futuri mali, quod repugnat voluntati. Sed violentia cauſat involuntarium ſimpliciter. Ergo & metus involuntarium ſimpliciter cauſat.

2. Præterea. Quod eſt ſecundum ſe tale, quolibet addito remanet tale; ſicut quod ſecundum ſe eſt calidum, cuicumque coniungatur, nihilominus eſt calidum, ipſo manente. Sed illud quod per metum agitur, ſecundum ſe eſt involuntarium. Ergo etiam adveniente metu eſt involuntarium.

3. Præterea. Quod ſub conditione tale eſt, ſecundum quid eſt tale; quod autem abſque conditione eſt tale, ſimpliciter eſt tale: ſicut quod eſt neceſſarium ex conditione, eſt neceſſarium ſecundum quid; quod autem eſt neceſſarium abſolute, eſt neceſſarium ſimpliciter. Sed id quod per metum agitur, eſt involuntarium abſolute; non eſt autem voluntarium, niſi ſub conditione, ſcilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, eſt ſimpliciter involuntarium.

Sed contra eſt quod Gregorius Nyſſenus dicit (vel Nemeſius Lib. de nat. hom. cap. xxx.) & etiam Philoſophus (Lib. III. Eth. cap. 1. non procul a princ.) quod *huiuſmodi quæ per metum aguntur, ſunt magis voluntaria quam involuntaria.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in III. Eth. (ibid.) & idem dicit Gregorius Nyſſenus in Lib. ſuo de homine (ibid.) *huiuſmodi quæ per metum aguntur, mixta ſunt ex voluntario, & involuntario.* Id enim quod per metum agitur, in ſe conſideratum non eſt voluntarium; ſed fit voluntarium in caſu, ſcilicet ad vitandum malum quod timetur.

Sed ſi quis recte conſideret, magis ſunt huiuſmodi voluntaria quam involuntaria: ſunt enim voluntaria ſimpliciter, involuntaria autem ſecundum quid. Unumquodque enim ſimpliciter eſſe dicitur, ſecundum quod eſt in actu; ſecundum autem quod eſt in ſola apprehenſione, non eſt ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, ſecundum hoc eſt in actu, ſecundum quod fit. Cum enim actus in ſingularibus ſint, ſingulare autem, inquantum huiuſmodi, eſt hic & nunc; ſecundum hoc id quod fit, eſt in actu, ſecundum quod eſt hic & nunc, & ſub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, eſt voluntarium, inquantum ſcilicet eſt hic & nunc, prout ſcilicet in hoc caſu eſt impedimentum maioris mali quod timebatur; ſicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempeſtatis propter timorem periculi: unde manifeſtum eſt quod ſimpliciter voluntarium eſt: unde & competit ei ratio voluntarii, quia principium eius eſt intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc caſum exiſtens, prout repugnat voluntati, hoc non eſt niſi ſecundum rationem tantum: & ideo eſt involuntarium ſecundum quid, ideſt prout conſideratur extra hunc caſum exiſtens.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ aguntur per metum, & per vim, non solum differunt secundum præsens, & futurum, sed etiam secundum hoc quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis; sed id quod per metum agitur, fit voluntarium ideo, quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium: voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus, ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit; (a) sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit. Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.) ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur, quod *violentum est cujus principium est extra*, sed additur, (b) *nihil conferente vim passo:* quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ absolute dicuntur, quolibet addito, remanent talia, sicut calidum, & album; sed ea quæ relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa: quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid, non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relative. Et ideo nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem (c) ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, idest secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, idest si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

ARTICULUS VII. 57

Utrum concupiscentia causet involuntarium.

2. 2. *quæst.* cxlii. *art.* 1. *cor.* & *II. Eth. lect.* 3. *con.* 5. & *lect.* 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quædam passio, ita & concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia.

2. Præterea. Sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo & concupiscentia.

3. Præterea. Ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem: dicit enim Philosophus in VI. Ethicor. (cap. v.) quod delectatio, sive concupiscentia delectationis corrumpit æstimationem prudentiæ. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. Fid. orth. cap. xxiv.) *Involuntarium est misericordia, vel indulgentia dignum, & cum tristitia agitur.* Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

Respondeo dicendum, quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur: per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit: & ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum; malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur; sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam

tiam

(a) *Ita codd. Alean. & Camer. cum Nicolaio. Edit. Rom. & Pat. expungunt ex textu* sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit. (b) *Perperam editio Duacensis, aliaque* nullam. (c) *An* ad illud? *an vero redundat* per comparationem ad aliud?

tiam (ficut eft incontinens) non manet prior voluntas, quæ repudiabat illud quod concupifcitur; fed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodam modo eft involuntarium; fed quod per concupifcentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupifcentiæ agit contra id quod prius proponebat, non autem contra quod nunc vult; fed timidus agit contra id quod etiam nunc fecundum fe vult.

Ad tertium dicendum, quod fi concupifcentia totaliter cognitionem auferret, ficut contingit in illis qui propter concupifcentiam fiunt amentes, fequeretur quod concupifcentia voluntarium tolleret; nec tamen proprie effet ibi involuntarium: quia in his quæ ufum rationis non habent, neque voluntarium eft, neque involuntarium. Sed quandoque in his quæ per concupifcentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio: quia non tollitur poteftas cognofcendi, fed folum confideratio actualis in particulari agibili: & tamen hoc ipfum eft voluntarium, fecundum quod voluntarium dicitur quod eft in poteftate voluntatis, ut non agere, & non velle; fimiliter autem & confiderare: poteft enim voluntas paffioni refiftere, ut infra dicetur (quæft. lxxvii. art. 6. & 7.)

ARTICULUS VIII. 48

Utrum ignorantia caufet involuntarium.

Inf. quæft. xix. *art.* 6. *cor. & quæft.* lxxvi. *art.* 3. *&* 4. *& I. dift.* xxxix. *quæft.* i. *art.* i. *ad* 3. *& dift.* xliii. *art.* 1. *ad* 2. *& mal. quæft.* iii. *art.* 8. *cor.*

Ad octavum fic proceditur. Videtur quod ignorantia non caufet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damafcenus dicit (Lib. II. ort. Fid. cap. xxiv.) Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, fecundum illud I. ad Corinth. xiv. 38. *Si quis ignorat, ignorabitur*. Ergo ignorantia non caufat involuntarium.

2. Præterea. Omne peccatum eft cum ignorantia, fecundum illud Prov. xiv. 22. *Errant qui operantur malum*. Si igitur ignorantia involuntarium caufaret, fequeretur quod omne peccatum effet involuntarium: quod eft contra Auguftinum dicentem (Lib. I. Retract. cap. xv. cir med.) quod *omne peccatum eft voluntarium*.

3. Præterea. Involuntarium cum triftitia eft, ut Damafcenus dicit (loc. fup. cit.) Sed quædam ignoranter aguntur, & fine triftitia; puta fi aliquis occidit hoftem, quem quærit occidere putans occidere cervum. Ergo ignorantia non caufat involuntarium.

Sed contra eft quod Damafcenus (loc. nunc dicto) & Philofophus (III. Eth. cap. 1.) dicunt, quod *involuntarium quoddam eft per ignorantiam*.

Refpondeo dicendum, quod ignorantia habet caufare involuntarium ea ratione qua privat cognitionem quæ præexigitur ad voluntarium ut fupra dictum eft (art. 2. huius quæft.) non tamen quælibet ignorantia huiufmodi cognitionem privat.

Et ideo fciendum, quod ignorantia tripliciter fe habet ad actum voluntatis: uno modo concomitanter, alio modo confequenter, tertio modo antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia eft de eo quod agitur; tamen etiamfi fciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat; fed accidit fimul effe aliquid factum, & ignoratum; ficut in exemplo pofito, fcilicet cum aliquis vellet quidem occidere hoftem, fed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talia ignorantia non facit involuntarium, ut Philofophus dicit (loc. prox. cit.) quia non caufat aliquid quod fit repugnans voluntati; fed facit non voluntarium, quia non poteft effe actu volitum quod ignoratum eft.

Confequenter autem fe habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipfa ignorantia eft voluntaria: & hoc contingit dupliciter, fecundum duos modos voluntarii fupra pofitos (art. 3. huius quæft. ad 1.) Uno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam; ficut cum aliquis ignorare vult, vel ut excufationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, fecundum illud Iob xxi. 14. *Scientiam viarum tuarum nolumus*: & hæc dicitur *ignorantia affectata*. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis poteft fcire, & debet: fic enim non agere, & non velle voluntarium dicitur, ut fupra dictum eft (art. 3. hu. quæft.) Hoc igitur modo dicitur ignorantia, five cum aliquis actu non confiderat quod confiderare poteft, & debet, quæ eft *ignorantia malæ electionis*, vel ex paffione, vel ex habitu proveniens; five cum aliquis notitiam quam

quam debet habere, non curat acquirere: & secundum hunc modum *ignorantia universalium iuris*, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium; causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente.

Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia; quando non est voluntaria, & tamen est causa volendi quod alias non vellet; sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, & ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret; puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, proiicit sagittam, qua interficit transeuntem: & talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum quæ quis tenetur scire; secunda autem de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est (in cor. art.) Tertia vero de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

QUAESTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, quid sit circumstantia.

Secundo, utrum circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ a Theologo.

Tertio, quot sint cicumstantiæ.

Quarto, quæ sunt in eis principaliores.

ARTICULUS I. 49

Utrum circumstantia sit accidens actus humani.

Inf. art. 3. *cor.* & *quæst.* XVIII. *art.* 3. & *IV. dist.* XVI. *quæst.* III. *art.* 1. *quæst.* 1. & *mal. quæst.* II. *art.* 4. *ad* 5. & *art.* 5. *in corp.* & *III. Eth. lect* 5. *con.* 2. *fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non sit accidens actus humani. Dicit enim Tullius in Rhetoricis (quid simile habet I. de Invent.) quod *circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem, & firmamentum adiungit oratio*. Sed oratio dat firmamentum argumentationi præcipue ab his (a) quæ sunt de substantia rei, ut definitio, genus, species, & alia huiusmodi, a quibus etiam Tullius (in Topicis ad Trebat.) oratorem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

2. Præterea. Accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiæ non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Præterea. Accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia. Non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

Sed contra. Particulares conditiones cuiuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus in III. Ethic. (cap. 1. ante med.) circumstantias nominat *particularia*, idest particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

Respondeo dicendum, quod quia *nomina*, secundum Philosophum (Lib. I. Periher. cap. 1.) *sunt signa intellectuum*, necesse est quod secundum processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota: & ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in X. Metaphys. (tex. 13. & 14.) ab his quæ sunt secundum locum, processit nomen distantiæ ad omnia contraria: & similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quæ loco circumscribuntur, sunt

(a) Ita cod. Alcan. Garcia, Nicolaius, & edit. Patav. Edit. Rom. quæ sunt subiecta rei.

ſunt maxime nobis nota. Et inde eſt quod nomen *circumſtantiæ* ab his quæ in loco ſunt, derivatur ad actus humanos.

Dicitur autem in localibus aliquid circumſtare, quod eſt quidem extrinſecum a re, tamen attingit ipſam, vel appropinquat ei ſecundum locum. Et ideo quæcumque conditiones ſunt extra ſubſtantiam actus, & tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumſtantiæ* dicuntur. Quod autem eſt extra ſubſtatiam rei, ad rem ipſam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumſtantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicendæ ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi primo ex ſubſtantia actus, ſecundario vero ex his quæ circumſtant actum: ſicut primo accuſabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit; ſecundario vero ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore, vel in loco ſacro, aut aliquid huiuſmodi. Et ideo ſignanter dicit, quod per circumſtantiam oratio argumentationi firmamentum adiungit, quaſi ſecundario.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter: uno modo quia ineſt ei, ſicut *album* dicitur accidens Socratis; alio modo quia eſt ſimul cum eo in eodem ſubiecto, ſicut dicitur, quod *album* accidit muſico, inquantum conveniunt, & quodammodo ſe contingunt in uno ſubiecto. Et per hunc modum dicuntur circumſtantiæ accidentia actuum.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in ſolut. præc.) accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in ſubiecto. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo ſecundum quod duo accidentia comparantur ad unum ſubiectum abſque aliquo ordine, ſicut *album*, & *muſicum* ad Socratem; alio modo cum aliquo ordine, puta quia ſubiectum recipit unum accidens alio mediante, ſicut corpus recipit colorem mediante ſuperficie: & ſic unum accidens dicitur etiam alteri ineſſe, dicimus enim colorem eſſe in ſuperficie. Utroque autem modo circumſtantiæ ſe habent ad actus: nam aliquæ circumſtantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus, & conditio perſonæ; aliquæ vero mediante ipſo actu, ſicut modus agendi.

ARTICULUS II. 50

Utrum cicumſtantiæ humanorum actuum ſint conſiderandæ a Theologo.

IV. diſt. XVI. *quæſt.* III. *art.* I. *quæſt.* I. *ad* 2. *& quæſt.* 2. *cor.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod circumſtantiæ humanorum actuum non ſit conſiderandæ a Theologo. Non enim conſiderantur a Theologo actus humani, niſi ſecundum quod ſunt aliquales, ideſt boni, vel mali. Sed circumſtantiæ non videntur poſſe facere actus aliquales: quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod eſt extra ipſum, ſed ab eo quod in ipſo eſt. Ergo circumſtantiæ actuum non ſunt a Theologo conſiderandæ.

2. Præterea. Circumſtantiæ ſunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt; & ideo, ut dicitur in VI. Metaph. (tex. 4.) *nulla ars, vel ſcientia eſt circa ens per accidens, niſi ſola ſophiſtica*. Ergo Theologus non habet conſiderare circumſtantias humanorum actuum.

3. Præterea. Circumſtantiarum conſideratio pertinet ad Rhetorem. Rhetorica autem non eſt pars Theologiæ. Ergo conſideratio cireumſtantiarum non pertinet ad Theologum.

Sed contra. Ignorantia circumſtantiarum cauſat involuntarium, ut Damaſcenus (Lib. II. ort. Fid. cap. XXIV.) & Gregorius Nyſſenus (vel Nemeſius. Lib. de nat. hom. cap. XXXI.) dicunt. Sed involuntarium excuſat a culpa, cuius conſideratio pertinet ad Theologum. Ergo & conſideratio circumſtantiarum ad Theologum pertinet.

Reſpondeo dicendum, quod cireumſtantiæ pertinent ad conſiderationem Theologi triplici ratione.

Primo quidem quia Theologus conſiderat actus humanos, ſecundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur: omne autem quod ordinatur ad finem, oportet eſſe proportionatum fini; actus autem proportionantur fini ſecundum commenſurationem quamdam, quæ fit per debitas circumſtantias. Unde conſideratio circumſtantiarum ad Theologum pertinet.

Secundo quia Theologus conſiderat actus humanos, ſecundum quod in eis invenitur bonum, & malum, melius, & peius: & hoc diverſificatur ſecundum cicumſtantias, ut infra patebit (quæſt. XVIII.

xviii. art. 10. & 11. & quaest. lxxiii. art. 7.)

Tertio quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod sunt meritorii, vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus iudicatur voluntarius, vel involuntarius secundum cognitionem, vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est (in arg. *Sed contra.*) Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad Theologum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam. Unde Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. vi. circa princ.) quod in *ad aliquid* bonum est utile. In his autem quae ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adiacet; ut patet in dextro, & sinistro, aequali, & inaequali, & similibus. Et ideo cum bonitas actuum sit, inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos, vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quae exterius adiacent.

Ad secundum dicendum, quod accidentia quae omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem, & infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiae: quia, ut dictum est (art. praec.) sic circumstantiae sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt ordinatae ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum, quod consideratio circumstantiarum pertinet ad Moralem, & Politicum, & ad Rhetorem. Ad Moralem quidem, prout secundum eas invenitur, vel praetermittitur medium virtutis in humanis actibus, & passionibus: ad Politicum autem, & Rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles, vel vituperabiles, excusabiles, vel accusabiles. Diversimode tamen: nam quod Rhetor persuadet, Politicus diiudicat; ad Theologum autem, cui omnes aliae artes deserviunt, pertinet omnibus modis praedictis. Nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis, & vitiosis cum Morali; & considerat actus, secundum quod merentur poenam, vel praemium, cum Rhetore, & Politico.

ARTICULUS III. 51

Utrum convenienter enumerentur circumstantiae in III. Ethicorum.

IV. dist. xvi. *quaest.* iii. *art.* i. *quaest.* 2. & 3. & *mal. quaest.* ii. *art.* 6.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circumstantiae numerentur in III. Ethic. (cap. i. a med.) Circumstantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum. Huiusmodi autem sunt tempus, & locus. Ergo solae duae sunt circumstantiae, scilicet *quando*, & *ubi*.

2. Praeterea. Ex circumstantiis accipitur quid bene, vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiae includuntur sub una, quae est modus agendi.

3. Praeterea. Circumstantiae non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causae ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi (a) ex causa ipsius actus. Sic ergo neque *quis*, neque *propter quid*, neque *circa quid* sunt circumstantiae: nam *quis* pertinet ad causam efficientem, *propter quid* ad finalem, *circa quid* ad materialem.

Sed contra est auctoritas Philosophi in III. Ethicor. (loc. sup. cit.)

Respondeo dicendum, quod Tullius in sua Rhetorica (aequivalenter I. de Invent.) assignat septem circumstantias, quae hoc versu continentur:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Considerandum est enim in actibus, *quis* fecit, *quibus auxiliis*, vel instrumentis fecerit, *quid* fecerit, *ubi* fecerit, *cur* fecerit, *quomodo* fecerit, & *quando* fecerit. Sed Aristoteles in III. Ethic. (loc. cit.) addit aliam, scilicet *circa quid*, quae a Tullio comprehenditur sub *quid*.

Et ratio huius annumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter: uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actus; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit vel per modum mensurae, sicut tempus, & locus; vel per modum

(a) *Ita emendat Garcia ex Conrado, quem sequuntur editi passim. Cod. Alcan. & edit. Rom.* ex substantia.

dum qualitatis actus, ſicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum conſideratur *quid* aliquis fecerit. Ex parte vero cauſæ actus, quantum ad cauſam finalem, accipitur *propter quid*; ex parte autem cauſæ materialis, ſive obiecti accipitur *circa quid*; ex parte vero cauſæ agentis principalis accipitur *quis* egerit; ex parte vero cauſæ agentis inſtrumentalis accipitur *quibus auxiliis*.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus, & locus circumſtant actum per modum menſuræ; ſed alia circumſtant actum, inquantum attingunt ipſum quocumque alio modo extra ſubſtantiam eius exiſtentia.

Ad ſecundum dicendum, quod iſte modus qui eſt *bene*, vel *male*, non ponitur circumſtantia, ſed conſequens ad omnes circumſtantias. Sed ſpecialis circumſtantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus; puta quod aliquis ambulat velociter, vel tarde; & quod aliquis percutit fortiter, vel remiſſe; & ſic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio cauſæ, ex qua ſubſtantia actus dependet, non dicitur circumſtantia, ſed aliqua conditio adiuncta; ſicut in obiecto non dicitur circumſtantia furti quod ſit *alienum*, hoc enim pertinet ad ſubſtantiam furti; ſed quod ſit *magnum*, vel *parvum*: & ſimiliter eſt de aliis circumſtantiis, quæ accipiuntur ex parte aliarum cauſarum. Non enim finis, qui dat ſpeciem actus, eſt circumſtantia, ſed aliquis finis adiunctus; ſicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non eſt circumſtantia; ſed ſi fortiter agat propter liberationem civitatis, (*a*) vel propter Chriſtum, vel aliquid huiuſmodi. (*b*) Similiter etiam ex parte eius quod eſt *quid*: nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipſum, non eſt circumſtantia ablutionis; ſed quod abluendo infrigidet, vel caleſaciat, & ſanet, vel noceat, hoc eſt circumſtantia.

ARTICULUS IV. 52

Utrum ſint principales circumſtantiæ, propter quid, & ea in quibus eſt operatio.

IV. diſ. XVI. *quæſt.* III. *art.* 2. *quæſt.* 2. *& diſt.* XXXIII. *quæſt.* 1. *art.* 3. *quæſt.* 2. *ad* 4 *& III. Eth. lect.* 3. *fin.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod non ſint principales circumſtantiæ *propter quid*, & ea in quibus eſt operatio, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 1. a med.) Ea enim in quibus eſt operatio, videntur eſſe locus, & tempus; quæ non videntur eſſe principalia inter circumſtantias, cum ſint maxime extrinſeca ab actu. Ea ergo in quibus eſt operatio, non ſunt principaliſſimæ circumſtantiarum.

2. Præterea. Finis eſt extrinſecus rei: Non ergo videtur eſſe principaliſſima circumſtantiarum.

3. Præterea. Principaliſſimum in unoquoque eſt cauſa eius, & forma. Sed cauſa ipſius actus eſt perſona agens; forma autem actus eſt modus ipſius. Ergo iſtæ duæ circumſtantiæ videntur eſſe principaliſſimæ.

Sed contra eſt quod Gregorius Nyſſenus (vel Nemeſ. Lib. de nat. hom. cap. XXXI.) dicit, quod principaliſſimæ circumſtantiæ ſunt *cuius gratia agitur*, & *quid eſt quod agitur*.

Reſpondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. 1. art. 1.) prout ſunt voluntarii. Voluntatis autem motivum, & obiectum eſt finis.

Et ideo principaliſſima eſt omnium circumſtantiarum illa quæ attingit actum ex parte finis, ſcilicet cuius gratia; ſecundaria vero quæ attingit ipſam ſubſtantiam actus, ideſt *quid fecit*.

Aliæ vero circumſtantiæ ſunt magis vel minus principales, ſecundum quod magis vel minus ad has appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod per ea in quibus eſt operatio, Philoſophus non intelligit tempus, & locum, ſed ea quæ adiunguntur ipſi actui. Unde Gregorius Nyſſenus (loc. ſup. cit.) quaſi exponens dictum Philoſophi, loco eius quod Philoſophus dixit, *in quibus eſt operatio*, dicit, *quid agitur*.

Ad ſecundum dicendum, quod finis etſi non ſit de ſubſtantia actus, eſt tamen cauſa actus principaliſſima, inquantum movet agentem ad agendum. Unde & maxime actus moralis ſpeciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum, quod perſona agens cauſa eſt actus, ſecundum quod movetur a fine; & ſecundum hoc principaliter ordinatur ad actum: aliæ vero conditiones perſonæ non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non eſt ſubſtantialis forma actus (hæc enim

(*a*) *Ita edit. Patav. Edit. Rom. & Nicolains* vel populi chriſtiani. (*b*) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. cum editis paſſim Edit. Rom. cum aliis* intelligitur etiam.

enim attenditur in actu secundum obiectum, vel finem, & terminum) sed est quasi quaedam qualitas accidentalis.

QUAESTIO VIII.

De voluntate, quorum sit ut volitorum, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali: & primo de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate eliciti; secundo de actibus imperatis a voluntate. Voluntas autem movetur & in finem, & in ea quae sunt ad finem.

Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis, quibus movetur in finem; & deinde de actibus eius quibus movetur in ea quae sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet *velle*, *frui*, & *intendere*. Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo de fruitione; tertio de intentione.

Circa primum consideranda sunt tria. Primo quidem quorum voluntas sit. Secundo, a quo moveatur. Tertio, quomodo moveatur.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, utrum voluntas sit tantum boni.

Secundo, utrum sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem.

Tertio, si est aliquo modo eorum quae sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem, & in ea quae sunt ad finem.

ARTICULUS I. 53

Utrum voluntas sit tantum boni.

I. P. quaest. XVI. *art.* 9. *corp. & I. dist.* XLVI. *art.* 2. *ad* 2. *& II. dist.* III. *quaest.* IV. *ad* 2. *& IV. dist.* XLIX. *quaest.* I. *art.* 3. *quaest.* I. *corp. & I. cont. cap.* XCVI. §. 2. *& ver. quaest.* XIV. *art.* 2. *cor.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum, sicut visus albi, & nigri. Sed bonum & malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Praeterea. Potentiae rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum (Lib. IX. Met. tex. 3.) Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in III. de Anima (tex. 42.) Ergo voluntas se habet ad opposita: non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Praeterea. Bonum, & ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium: volumus enim quandoque non ambulare, & non loqui; volumus etiam interdum quaedam futura, quae non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (lect. 9. & 22.) quod *malum est praeter voluntatem*, & quod *omnia bonum appetunt*.

Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis: omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile, & conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens, & substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit in I. Ethic. (in princ.) quod *bonum est quod omnia appetunt*.

Sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur *voluntas*, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni: & propter hoc Philosophus dicit in II. Physic. (tex. 31.) quod *finis est bonum, vel apparens bonum*.

Ad primum ergo dicendum, quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet & ad bonum, & ad malum; sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, secundum quod voluntas nominat actum voluntatis, sic enim nunc loquimur de voluntate; fuga autem mali magis dicitur *noluntas*. Unde sicut *voluntas* est boni, ita *noluntas* est mali.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis non se habet ad quaelibet op-

opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo obiecto convenienti continentur. Nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens obiectum. Obiectum autem voluntatis est bonum: unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas quæ sub bono comprehenduntur; sicut moveri, & quiescere, loqui, & tacere, & alia huiusmodi: in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum, quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione: unde negationes, & privationes entia dicuntur rationis: per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni; & sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. I. a princ.) quod *carere malo habet rationem boni*.

ARTICULUS II. 54

Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.

Ver. quæst. XXII. *art.* 3. *ad* 9.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosophus in III. Ethic. (cap. II.) quod *voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem*.

2. Præterea. Ad ea quæ sunt diversa genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. I. a med.) Sed finis, & ea quæ sunt ad finem, sunt in diverso genere boni: nam finis, qui est bonnm honestum, vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis, aut passionis; bonum autem, quod dicitur utile, quod est ad finem, est in *ad aliquid*, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VI.) Ergo si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

3. Præterea. Habitus proportionantur potentiis, cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus, qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, & ad aliud quod est ad finem; sicut ad gubernatorem pertinet usus navis, qui est finis eius; ad navifactivam vero constructio navis, quæ est propter finem. Ergo cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est quia in rebus naturalibus per eamdem potentiam aliquid pertransit media, & pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media, per quæ pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus.

Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit & ad finem, & ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquæque potentia in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti; sicut visus se extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiæ voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem.

Si autem loquamur de voluntate, secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia nominat simplicem actum illius potentiæ, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est in id quod est secundum se obiectum potentiæ. Id autem quod est propter se bonum, & volitum, est finis: unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quæ sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem: unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis; sicut & intelligere proprie est eorum quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. VIII.)

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod ad ea quæ sunt diversa genere, ex æquo se habentia, ordinantur diversæ potentiæ; sicut sonus, & color sunt diversa genera sensibilium, ad quæ ordinantur auditus, & visus. Sed *utile*, & *honestum* non ex æquo se habent, sed sicut quod est *secundum se*, & *secundum alterum*. Huiusmodi

modi autem semper referuntur ad eamdem potentiam; sicut per potentiam visivam sentitur & color, & lux, per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quaedam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quaelibet ars operativa considerat & finem, & id quod est ad finem: nam ars gubernatoris considerat quidem finem ut quem operatur; id autem quod est ad finem, ut quod imperat: e contra vero navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est & aliquis finis proprius, & aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

ARTICULUS III. 55

Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, & in id quod est ad finem.

Inf. quaest. XII. *art.* 4. *cor. & III. dist.* XIV. *art.* 2. *quaest.* 4. *cor. & ver. quaest.* II. *art.* 24. *cor. & ad* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, & in id quod est ad finem. Quia secundum Philosophum (III. Topic. cap. II. in explicat. loci 22.) *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum.* Sed voluntas non vult id quod est ad finem nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Praeterea. Finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen, & color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, & ea quae sunt ad finem.

3. Praeterea. Idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quae sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, & in ea quae sunt ad finem.

Sed contra. Actus diversificantur secundum obiecta. Sed diversae species boni sunt finis, & id quod est ad finem, quod dicitur *utile*. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

Respondeo dicendum, quod cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem, inquantum huiusmodi, sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem. Sed in ea quae sunt ad finem, inquantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur: uno modo absolute secundum se; alio modo sicut (a) in rationem volendi ea quae sunt ad finem.

Manifestum est ergo quod unus & idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, & in ipsa quae sunt ad finem.

Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute, & quandoque praecedit tempore; sicut cum aliquis primo vult sanitatem, & postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sic etiam & circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quae sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color: & similiter quandocumque quis vult ea quae sunt ad finem, vult eodem actu finem; non tamen e converso.

Ad tertium dicendum, quod in executione operis ea quae sunt ad finem, habent se ut media, & finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, & non pertingit ad terminum; ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, & tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso: nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quae sunt ad finem, sicut & intellectus devenit in conclusiones per principia, quae media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, & ex eo non procedit ad conclusionem; & similiter voluntas aliquando vult finem, & tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, patet solutio per ea quae supra dicta sunt (art. praec. ad 2.) Nam *utile*,

(a) *Al.* in ratione.

& *honeſtum* non ſunt ſpecies boni ex æquo diviſæ; ſed ſe habent ſicut *propter ſe*, & *propter alterum*. Unde actus voluntatis in unum poteſt ferri ſine hoc quod feratur in alterum, ſed non e converſo.

QUAESTIO IX.

De motivo voluntatis,

in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de motivo voluntatis: & circa hoc quæruntur ſex.

Primo, utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Secundo, utrum moveatur ab appetitu ſenſitivo.

Tertio, utrum voluntas moveat ſeipſam.

Quarto, utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.

Quinto, utrum moveatur a corpore cæleſti.

Sexto, utrum voluntas moveatur a ſolo Deo ſicut ab exteriori principio.

ARTICULUS I. 56

Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Inf. quæſt. XVII. *art.* I. *&* *quæſt.* lxxxIV. *art.* 4. *& ver. quæſt.* XIV. *art.* I. *&* 2. *& quæſt.* XXII. *art.* II. *& mal. quæſt.* IV. *art.* 2. *cor. & ad* 13. *& quæſt.* VI. *cor. & ad* 10. *&* 12.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Auguſtinus ſuper illud Pſalm. CXVIII. *Concupivit anima mea deſiderare iuſtificationes tuas* (conc. VIII. prope fin.) „ Prævolat intellectus, ſequitur „ tardus, aut nullus affectus: ſcimus bo- „ num, nec delectat agere. " Hoc autem non eſſet, ſi voluntas ab intellectu moveretur: quia motus mobilis ſequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea. Intellectus ſe habet ad voluntatem ut demonſtrans appetibile, ſicut imaginatio demonſtrat appetibile appetitui ſenſitivo. Sed imaginatio demonſtrans appetibile non movet appetitum ſenſitivum; immo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, ſicut ad ea quæ in pictura nobis oſtenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in Lib. II. de Anima (text. 154.) Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Præterea. Idem reſpectu eiuſdem non eſt movens, & motum. Sed voluntas movet intellectum: intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in III. de Anima (text. 54.) quod *appetibile intellectum eſt movens non motum*; *voluntas autem eſt movens motum*.

Reſpondeo dicendum, quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum eſt in potentia ad plura: oportet enim ut id quod eſt in potentia, reducatur in actum per aliquid quod eſt actu; & hoc eſt movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur eſſe in potentia ad diverſa: uno modo quantum ad agere, vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud: ſicut viſus quandoque videt actu, & quandoque non videt; & quandoque videt album, & quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, ſcilicet quantum ad exercitium, vel uſum actus, & quantum ad determinationem actus: quorum primum eſt ex parte ſubiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem eſt ex parte obiecti, ſecundum quod ſpecificatur actus.

Motio autem ipſius ſubiecti eſt ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut ſupra oſtenſum eſt (quæſt. I. art. 2.) principium huius motionis eſt ex fine. Et inde eſt quod ars ad quam pertinet finis, movet ſuo imperio artem ad quam pertinet id quod eſt ad finem; ſicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut in II. Phyſic. (text. 25.) dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, eſt obiectum voluntatis: & ideo ex hac parte voluntas movet potentias animæ ad ſuos actus. Utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines, & perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur ſub obiecto voluntatis, ſicut quædam particularia bona. Semper autem ars, vel potentia ad quam pertinet finis univerſalis, movet ad agendum artem, vel potentiam ad quam pertinet finis particularis ſub illo univerſali comprehenſus; ſicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, ſcilicet ordinem totius exercitus, movet ſuo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio ſpecificatur, ſicut

sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens, & verum universale, quod est obiectum intellectus: & ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei obiectum suum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quod sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis, vel nocivi non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni, & appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III. de Anima (text. 46. & seq.)

Ad tertium dicendum, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia & ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem: quia & ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens, & motum secundum idem.

ARTICULUS II. 57

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

Inf. art. 5. cor. & quæst. x. *art.* 3. *& quæst.* lxxvii. *art.* 1. *& veri. quæst.* v. *art.* 10. *cor. & quæst.* xxii. *art.* 9. *ad* 3. *&* 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim, & agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. xvi. circa med.) Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea. Nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis: consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Præterea. Ut probatur in VIII. Phys. (text. 40.) movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, inquantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Iacobi 1. 14. *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, & illectus.* Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas eius moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitu est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) id quod apprehenditur sub ratione boni, & convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum, & conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione eius quod proponitur, & eius cui proponitur: conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, & ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. v. a med.) *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.*

Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem: unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto: & per hunc modum ex parte obiecti appetitus sensitivus movet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id quod est simpliciter, & secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quam appetitus sensitivus; sed quoad illum in quo passio dominatur, inquantum subiacet passioni, præeminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum, quod actus, & electiones hominum sunt circa singularia: unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic, vel aliter circa singularia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. iii. post med.) ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem, & concupi-

cupiscibilem; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali, seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde & irascibilis, & concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem: & sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

ARTICULUS III. 58

Utrum voluntas moveat seipsam.

Ver. quæst. XXII. *art.* 9. *cor. & ad* 1. *& mal. quæst.* III. *art.* 3. *cor. & quæst.* VI. *cor. & ad* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, inquantum huiusmodi, est in actu; quod autem movetur, est in potentia: nam motus est *actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi*. Sed non est idem in potentia, & in actu respectu eiusdem. Ergo nihil movet seipsum: neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea. Mobile movetur ad præsentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est (art. 1. hui. quæst.) Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate: quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Sed contra est, quia voluntas domina est sui actus, & in ipsa est velle, & non velle: quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed, sicut dictum est (quæst. præc. art. 2.) hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus.

Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum; & hoc modo movet seipsum: & similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem movet, & movetur: unde nec secundum idem est in actu, & in potentia: sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens; sed actus voluntatis, quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate: per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur quod sem per seipsam moveat.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, & a seipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem obiecti; a seipsa vero quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

ARTICULUS IV. 59

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.

Inf. quæst. XVII. *art.* 5. *ad* 2. *& quæst.* lxxx. *art.* 1. *corp. & quæst.* CV. *art.* 4. *& quæst.* CVI. *art.* 2. *corp.* & *quæst.* CXI. *art.* 2. *cor. & III. cont. cap.* lxxxviii. *&* lxxxix.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit a principio intrinseco, sicut & de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea. Voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est (quæst. VI. art. 4.) Sed violentum est *cuius principium est extra*. Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea. Quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed contra. Voluntas movetur ab obiecto, ut dictum est (art. 1. hui. quæst.) Sed obiectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manife-

nifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori.

Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, & quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (art. praec.) ipsa movet seipsam, inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit; & per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, & hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. (*a*) Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam cap. Eth. Eudemicae (cap. XVIII. circ. princ.)

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut & primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra; sed oportet addere quod (*b*) nihil conferat vim patiens: quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur: nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis: quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet, & non vellet.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, & in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est (in cor. art.) unde indiget moveri ab alio, sicut (*c*) a primo movente.

ARTICULUS V. 60

Utrum voluntas moveatur a corpore caelesti.

I. P. quaest. CXV. *art.* 3. & 4. & 2. 2. *quaest.* XCV. *art.* 5. 6. & 7. & *II. dist.* XV. *quaest.* I. *art.* 2. & 3. & *III. cont. cap.* lxxxiv. *usque* XCIII. & *ver. quaest.* V. *art.* 9. & 10. & *opusc.* II. *cap.* CXXIX. CXXX. & clxi. & *opusc.* X. *art.* 19. & *opusc.* XXV. *cap.* V. & *opusc.* XXVI.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana a corpore caelesti moveatur. Omnes enim motus varii, & multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus caeli, ut probatur in VIII. Physic. (tex. 76. & Lib. IV. tex. 133.) Sed motus humani sunt varii, & multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum caeli sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

2. Praeterea. Secundum Augustinum in III. de Trin. (cap. IV. in princ.) *corpora inferiora moventur per corpora superiora.* Sed motus humani corporis, qui causatur a voluntate, non posset reduci in motum caeli sicut in causam, nisi etiam voluntas a caelo moveretur. Ergo caelum movet voluntatem humanam.

3. Praeterea. Per observationem caelestium corporum Astrologi quaedam vera praenuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate: quod non esset, si corpora caelestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana a caelesti corpore.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. VII. parum ante med.) quod *corpora caelestia non sunt causae nostrorum actuum.* Essent autem, si voluntas, quae est humanorum actuum principium, a corporibus caelestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas a corporibus caelestibus.

Respondeo dicendum, quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori obiecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus caelestibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quae sensui proposita movent voluntatem, & etiam

(a) *Al.* Hoc autem non est. (b) *Al.* nullam conferat vim. (c) *Ita edit. Rom. cum Patav. Nicolaius* proximo.

iam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subiacent motibus cælestium corporum.

Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt, corpora cælestia directe imprimere in voluntatem humanam.

Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in III. de Anima (tex. 42.) est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Unde relinquitur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis, & incorporea. Manifestum est autem quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso: eo quod res incorporeæ, & immateriales sunt formalioris, & universalioris virtutis quam quæcumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus cæleste imprimat directe in intellectum, aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles in Lib. II. de Anima (tex. 150.) recitans opinionem dicentium, quod *talis est voluntas in hominibus*, (*a*) *qualem in diem inducit pater deorum, virorumque* (scilicet Iupiter, per quem totum cælum intelligunt) attribuit eis qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivæ, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a cælestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus.

Sed quia dictum est (art. 2. huius quæst.) quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundant motus cælestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, (*b*) quæ est tamen intellectu, & voluntate superior: quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum cæli reducatur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum cælestis corporis sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione cælestium corporum; & inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione cælestium corporum; & ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum cælestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle, (*c*) sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte obiecti exterius præsentati, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. huius quæst. & I. P. quæst. lxxx. & lxxxi.) appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum cælestium aliquos esse habiles ad irascendum, vel concupiscendum, vel ad aliquam huiusmodi passionem; sicut & ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur quæ pronuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cælestium corporum. Sed tamen, ut Ptolemæus dicit in Centiloquio (parum a princ.) *sapiens dominatur astris*, scilicet quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam, & nequaquam motui cælesti subiectam, huiusmodi cælestium corporum effectus. Vel, ut Augustinus dicit II. super Gen. ad lit. (cap. XVII. cir. fin.) *fatendum est, quando ab Astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur: quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.*

ARTICULUS VI. 61

Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio.

Inf. quæst. lxxx. *art.* 1. & *I. quæst.* cv. *art.* 4. & *quæst.* cxi. *art.* 2. & *III. cont. cap.* lxxxviii. lxxxix. xci. & xciii. *prin.* & *mal. quæst.* cxi. *art.* 3. *cor.* & *quæst.* xvi. *ar.* 5. *cor.* & *ad* 13.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri a suo superiori, sicut corpora inferiora a corporibus cælestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet Angelum. Ergo voluntas potest moveve-

(a) *Ita optime ex Græc edit. Par. an.* 1712. *Edit. Rom. Patav. an.* 1698. *aliaque* qualem in eis inducit. *Nicolaius* in dies. *Cod Alcan.* in die ducit pater dictorum virorum. (b) *Ita ex MS. restituit Nicolaius. Alia editiones quas vidimus*: quæ est in intellectu, & voluntate superiorum. (c) *Ita cod. Alcan. Editi passim cum cod. Camer. addunt* & non velle.

veri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

2. Præterea. Actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum a Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit (cap. IV. de div. Nom. lect. 1. & 6.) Ergo eadem ratione & voluntas.

3. Præterea. Deus non est causa nisi bonorum, secundum illud Genes. 1. 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat; & erant valde bona*. Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, numquam moveretur ad malum; cum tamen *voluntas sit qua peccatur, & recte vivitur*, ut Augustinus dicit (II. Retract. cap. IX. ante med.)

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. II. 13. *Deus est qui operatur in nobis velle, & perficere*.

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut & motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturæ rei motæ; tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturæ. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis: naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in VIII. Physic. (tex. 29. 30. 31. & 32.) quod *generans movet secundum locum gravia, & levia*. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa eius; sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile.

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc quod voluntas est potentia animæ rationalis, quæ a solo Deo causatur per creationem, ut in I. dictum est (quæst. XC. art. 2. & 3.) Secundo vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum: unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, & est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem: unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis eius, sicut corpora cælestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod intellectus hominis movetur ab Angelo ex parte obiecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum: & sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est (art. 4. huius quæst.)

Ad tertium dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum: & sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur (quæst. CIX. & CXII.)

QUAESTIO X.

De modo quo voluntas movetur,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Secundo, utrum de necessitate moveatur a suo obiecto.

Tertio, utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori.

Quarto, utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo, quod est Deus.

ARTICULUS I. 62

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

I. P. quæst. XLII. *art.* 2. *cor.* & *ver. quæst.* XXII. *art.* 5. & 9. & *mal. quæst.* XVIII. *art.* 4. *ad* 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio II. Physic. (& text. 49.) Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea. Id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum.

dum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Praeterea. Natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed contra est quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo & voluntas aliqua vult naturaliter.

Respondeo dicendum, quod, sicut Boetius dicit in Lib. de duabus naturis (parum a princ.) & Philosophus in V. Metaph. (tex. 5.) natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus: & talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet in II. Phys. (tex. 4.) Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel quodlibet ens: & secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam: & hoc est quod per se inest rei.

In omnibus autem ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu: nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium (*a*) motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum.

Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, & etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; & universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, & ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; & esse, & vivere, & huiusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem: quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam: quaedam enim fiunt naturaliter, & quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturae quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem: & inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus id quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum: nam forma est actus, materia vero potentia; motus autem est *actus existentis in potentia*: & ideo illa quae pertinent ad motum, vel quae sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt, sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quae de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quae est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum, quod semper naturae respondet unum proportionatum naturae: naturae enim in genere respondet aliquid unum in genere, & naturae in specie acceptae respondet unum in specie, naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut & intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum: sicut etiam intellectui (*b*) aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quicquid est huiusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

A R-

(a) *Ita codd. Alcan. & Camer. cum Nicolaio. Al.* motivum. (b) *Ita cod. Alcan. cum aliis, & editi passim. Edit. Rom.* aliquod bonum:

ARTICULUS II. 63

Utrum voluntas moveatur de neceſſitate a ſuo obiecto.

Inf. quaeſt. lxxx. *art.* 1. *cor. fin.* & *I. quaeſt.* lxxxii. *art.* 1. & 2. & *ver. quaeſt.* xxii. *art.* 5. & 6. & *mal. quaeſt.* vi. *art.* 9. & 10.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod voluntas de neceſſitate moveatur a ſuo obiecto. Obiectum enim voluntatis comparatur ad ipſam ſicut motivum ad mobile, ut patet in III. de Anima (tex. 54.) Sed motivum, ſi ſit ſufficiens, ex neceſſitate movet mobile. Ergo voluntas ex neceſſitate poteſt moveri a ſuo obiecto.

2. Praeterea. Sicut voluntas eſt vis immaterialis, ita & intellectus; & utraque potentia ad obiectum univerſale ordinatur, ut dictum eſt (ar. praec. ad 3.) Sed intellectus ex neceſſitate movetur a ſuo obiecto. Ergo & voluntas a ſuo.

3. Praeterea. Omne quod quis vult, aut eſt finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex neceſſitate vult, ut videtur: quia eſt ſicut principium in ſpeculativis, cui ex neceſſitate aſſentimus: finis autem eſt ratio volendi ea quae ſunt ad finem; & ſic videtur etiam quod ea quae ſunt ad finem, ex neceſſitate velimus. Voluntas ergo ex neceſſitate movetur a ſuo obiecto.

Sed contra eſt quod potentiae rationales ſecundum Philoſophum (IX. Metaph. tex. 3.) ſunt ad oppoſita. Sed voluntas eſt potentia rationalis: eſt enim in ratione, ut dicitur in III. de Anima (tex. 42.) Ergo voluntas ſe habet ad oppoſita. Non ergo ex neceſſitate movetur ad alterum oppoſitorum.

Reſpondeo dicendum, quod voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad ſpecificationem actus, quae eſt ex obiecto. Primo ergo modo voluntas a nullo obiecto ex neceſſitate movetur: poteſt enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, & per conſequens neque actu velle illud.

Sed quantum ad ſecundum motionis modum voluntas ab aliquo obiecto ex neceſſitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a ſuo obiecto conſideranda eſt ratio per quam obiectum movet potentiam. Viſibile enim movet viſum ſub ratione coloris actu viſibilis: unde ſi color proponatur viſui, ex neceſſitate movet ipſum, niſi aliquis viſum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid viſui quod non omnibus modis eſſet color in actu, ſed ſecundum aliquid eſſet tale, ſecundum autem aliquid non tale; non ex neceſſitate viſus tale obiectum videret: poſſet enim intendere in ipſum ex ea parte qua non eſt coloratum in actu, & ſic ipſum non videret. Sicut autem coloratum in actu eſt obiectum viſus, ita bonum eſt obiectum voluntatis. Unde ſi proponatur aliquod obiectum voluntati quod ſit univerſaliter bonum, & ſecundum omnem conſiderationem, ex neceſſitate voluntas in illud tendit, ſi aliquid velit: non enim poterit velle oppoſitum. Si autem proponatur ſibi aliquod obiectum quod non ſecundum quamlibet conſiderationem ſit bonum, non ex neceſſitate voluntas feretur in illud.

Et quia defectus cuiuſcumque boni habet rationem non boni, ideo illud ſolum bonum quod eſt perfectum, & cui nihil deficit, eſt tale bonum quod voluntas non poteſt non velle, quod eſt beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, poſſunt accipi ut non bona; & ſecundum hanc conſiderationem poſſunt repudiari, vel approbari a voluntate, quae poteſt in idem ferri ſecundum diverſas conſiderationes.

Ad primum ergo dicendum, quod ſufficiens motivum alicuius potentiae non eſt niſi obiectum, quod totaliter habet rationem motivi; ſi autem in aliquo deficiat, non ex neceſſitate movebit, ut dictum eſt (in cor. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus ex neceſſitate movetur a tali obiecto, quod eſt ſemper, & ex neceſſitate verum; non autem ab eo quod poteſt eſſe verum, & falſum, ſcilicet a contingenti, ſicut & de bono dictum eſt (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod finis ultimus ex neceſſitate movet voluntatem, quia eſt bonum perfectum: & ſimiliter illa quae ordinantur ad hunc finem, ſine quibus finis haberi non poteſt, ſicut eſſe, & vivere, & huiuſmodi. Alia vero, ſine quibus finis haberi poteſt, non ex neceſſitate vult qui vult finem; ſicut concluſiones, ſine quibus principia poſſunt eſſe vera, non ex neceſſitate credit qui principia credit.

AR-

ARTICULUS III. 64

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris. Dicit enim Apostolus Rom. VII. 19. *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*: quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. Ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

2. Præterea. Sicut dicitur in III. Ethicor. (cap. 5.) *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abiiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Præterea. Causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari: unde ratio universalis non movet nisi mediante æstimatione particulari, ut dicitur in III. de Anima (tex. 58.) Sed sicut se habet ratio universalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed contra est quod dicitur Genes. IV. 7. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*. Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto, inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem iudicat aliquid esse conveniens, & bonum, quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet; sicut contingit in his qui propter vehementem iram, vel concupiscentiam furiosi, vel amentes fiunt, sicut & propter aliquam aliam perturbationem corporalem: huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut & de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis: in his enim non est aliquis rationis motus, & per consequens nec voluntatis.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum: & secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis.

Inquantum ergo ratio manet libera, & passioni non subiecta, intantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat: & sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit Rom. VII. 19. *Quod odi malum, illud facio*, idest *concupisco*; tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire: & sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad secundum dicendum, quod cum in homine duæ sint naturæ, intellectualis scilicet, & sensitiva; quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subiicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum: & secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animæ diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, & aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum: & ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus, & operamur absque passione per solam appetitus electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni.

A R-

ARTICULUS IV. 65

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit infinitae virtutis, resisti non potest: unde dicitur Rom. IX. 19. *Voluntati eius quis resistit*? Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Praeterea. Voluntas ex necessitate movetur in illa quae naturaliter vult, ut dictum est (art. I. huius quaest.) Sed hoc est unicuique naturale quod Deus in eo operatur, ut Augustinus dicit XXVI. contra Faustum (cap. III. ante med) Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod a Deo movetur.

3. Praeterea. Possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet: quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XV. 14. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui*. Non ergo ex necessitate movet voluntatem eius.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (lect. 23.) ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam (a) sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens, & non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur, libere, prout competit suae naturae.

Ad secundum dicendum, quod naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso, ut sit ei naturale: sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quicquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale quod potestati divinae subdatur.

Ad tertium dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, (b) incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

QUAESTIO XI.

De fruitione, quae est actus voluntatis, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de fruitione: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum frui sit actus appetitivae potentiae.

Secundo, utrum soli rationali creaturae conveniat, an etiam animalibus brutis.

Tertio, utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

Quarto, utrum sit solum finis habiti.

ARTICULUS I. 66

Utrum frui sit actus appetitivae potentiae.

Inf. art. 2. cor. & I. dist. I. quaest. I. art. I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod frui non sit solum appetitivae potentiae. Frui enim nihil aliud esse videtur quam fructum capere. Sed fructum humanae vitae, quae est beatitudo, accipit intellectus, in cuius actu beatitudo consistit, sicut supra ostensum est (quaest. III. art. 8.) Ergo frui non est appetitivae potentiae, sed intellectus.

2. Praeterea. Quaelibet potentia habet pro-

(a) *Ita Theologi cum posterioribus editis. Cod. Alcan. cum edit. Rom.* consequuntur. (b) *Ita Nicolaius cum edit. Patav. an. 1712. Codd. Alcan. & Camer. cum edit. Pat. an. 1592.* impossibile est huic positioni. *Edit. Rom. aliique* impossibile est poni quod &c.

proprium finem, qui est eius perfectio; sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, & sic de aliis. Sed finis rei est fructus eius. Ergo frui est potentiæ cuiuslibet, & non solum appetitivæ.

3. Præterea. Fruitio delectationem quamdam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo obiecto, & eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, & non ad appetitivam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. IV. in pr.) & in X. de Trinit. (cap. X. parum a prin.) *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam.* Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo & frui est actus appetitivæ potentiæ.

Respondeo dicendum, quod fruitio, & fructus ad idem pertinere videntur, & unum ex altero derivari: quid autem a quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quæ sunt sensibilia magis: unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur.

Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, & cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem, vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem, & bonum est obiectum appetitivæ potentiæ. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet unum & idem secundum diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, inquantum est visio, est actus intellectus; inquantum autem est bonum, & finis, est voluntatis obiectum; & hoc modo est eius fruitio. Et finem hunc intellectus consequitur tamquam potentia agens, voluntas autem tamquam potentia movens ad finem, & fruens fine iam adepto.

Ad secundum dicendum, quod perfectio, & finis cuiuslibet alterius potentiæ continetur sub obiecto appetitivæ sicut proprium sub communi, ut dictum est supra (quæst. IX. art. I.) Unde perfectio, & finis cuiuslibet potentiæ, in quantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam: propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines, & ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum, quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam; & complacentia eius quod offertur ut conveniens, & hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

ARTICULUS II. 67

Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

Inf. quæst. XIII. *art.* 5. *ad* 2. *& I. dist.* I. *quæst.* IV. *art.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus in I. de doctrina christiana (cap. III. & XXII.) quod *nos homines sumus, qui fruimur, & utimur.* Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea. Frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

3. Præterea. Sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quod pari ratione possit ad naturalem pertinere: quod patet esse falsum, quia eius non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui; & ita non convenit brutis animalibus.

4. Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXX. circ. med.) *Frui quidem cibo, & qualibet corporali voluptate non absurde existimantur & bestiæ.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis habetur (art. præc. ad 2.) frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiæ imperantis executionem. Dictum est enim (ibid.) quod est appetitivæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grave tendit deorsum, & leve sursum; sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quod in his quæ cognitione ca-

carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solum in his quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex; perfecta, & imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis, & bonum, sed ratio universalis finis, & boni: & talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis, & bonum: & talis cognitio est in brutis animalibus, quorum & virtutes appetitivæ non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea quæ apprehendunt, moventur. Unde rationali naturæ convenit fruitio secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed eius quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipue prout est in his quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta; quod ex ipso modo loquendi apparet: dicit enim, quod *frui non adeo absurde existimantur & bestiæ*, scilicet sicut uti absurdissime dicerentur.

ARTICULUS III. 68

Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

Inf. quæst. XII. *art.* 2. *ad* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod fruitio non sit tantum ultimi finis. Dicit enim Apostolus ad Philemonem 20. *Itaque frater, ego te fruar in Domino*. Sed manifestum est quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

2. Præterea. Fructus est quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit ad Galat. v. 22. *Fructus spiritus est caritas, gaudium, pax*, & huiusmodi, quæ non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

3. Præterea. Actus voluntatis supra seipsos reflectuntur: volo enim me velle, & amo me amare. Sed frui est actus voluntatis: *voluntas* enim *est per quam fruimur*, ut Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. x. ante med.). Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. xi. ante med.) quod *non fruitur, si quis id quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit*. Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. huius quæst.) ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum, & quod appetitum quietet quadam dulcedine, vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter, & secundum quid: simpliciter quidem quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum.

Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, & eo proprie dicitur aliquis frui: quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest: quod autem in se habet quamdam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus; sed non proprie, & secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus in X. de Trinit. (cap. x. ante med.) dicit, *quod fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit*. Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo: quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit; sicut in motu locali licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium, & finis; non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. xxxiii. post med.) si dixisset, *Te fruar*, & non addidisset, *In Domino*, videretur finem delectationis in eo posuisse; sed quia addidit, *In Domino*, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit; ut sic fratre se frui dixerit non tamquam termino; sed tamquam medio.

Ad secundum dicendum, quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, & aliter ad hominem fruentem.

Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam; ad fruentem autem sicut ultimum expectatum, & delectans. Dicuntur igitur ea quae enumerat ibi Apostolus, *fructus*, quia sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis (unde & *fructus Spiritus* dicuntur) non autem ita quod eis fruamur tamquam ultimo fine.

Vel aliter dicendum, quod dicuntur *fructus* secundum Ambrosium (ut citatur in I. Sent. dist. 1. & habetur in Gloss. interl. ad Gal. super illud, *Fructus autem Spiritus*) quia *propter se petenda sunt*, non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. 1. art. 8. & quaest. 11. art. 7.) finis dicitur dupliciter: uno modo ipsa res; alio modo adeptio rei. Quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, & alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quae ultimo quaeritur; fruitio autem, sicut adeptio huius ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, & fruitio Dei; ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, & qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quae in fruitione consistit.

ARTICULUS IV. 69

Utrum fruitio sit solum finis habiti.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustinus X. de Trinit. (cap. XI. ante med.) quod *frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed iam rei*. Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Praeterea. Sicut dictum est (art. 3. huius quaest.) fruitio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine iam habito. Ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Praeterea. Frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando iam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed contra. *Frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam*, ut Augustinus dicit (Lib. I. de doctr. christ. cap. IV. in princ.) Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

Respondeo dicendum, quod frui importat comparationem quamdam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine.

Habetur autem ultimus finis dupliciter, uno modo perfecte, & alio modo imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re; imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum.

Est ergo perfecta fruitio iam habiti finis realiter; sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod quies voluntatis dupliciter impeditur. Uno modo ex parte obiecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur. Alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Obiectum autem est quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus, vel imperfectus secundum conditionem agentis. Et ideo eius quod non est ultimus finis, fruitio est impropria, quasi deficiens a specie fruitionis; finis autem ultimi non habiti est fruitio propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum, quod finem accipere, vel habere dicitur aliquis non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est. (in corp. art.)

QUAESTIO XII.

De intentione,

in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de intentione: & circa hoc quaeruntur quinque.

Primo, utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

Secundo, utrum sit tantum finis ultimi.

Tertio, utrum aliquis possit simul duo intendere.

Quarto, utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem.

Quinto, utrum intentio conveniat brutis animalibus.

A R-

ARTICULUS I. 70

Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

2. 2. *quaest.* CLXVIII. *art.* I. *corp.* & *II. dist.* XXXVIII. *art.* 3. & *ver. quaest.* XXII. *art.* 13. & *mal. quaest.* XVI. *art.* II. *ad* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod intentio sit actus intellectus, & non voluntatis. Dicitur enim Matth. VI. 22. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*: ubi per oculum significatur *intentio*, ut dicit Augustinus in Lib. II. de serm. Dom. in monte (cap. XIII. circ. med.) Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivae potentiae, sed apprehensivae.

2. Praeterea. Ibidem Augustinus dicit (in fin. cap.) quod intentio *lumen* vocatur a Domino, ubi dicit (Matth. VI. 23.) *Si lumen quod in te est, tenebrae sunt* &c. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo & intentio.

3. Praeterea. Intentio designat ordinationem quamdam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Praeterea. Actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quae sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur *voluntas*, seu *fruitio*; respectu autem eorum quae sunt ad finem, est *electio*, a quibus differt *intentio*. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in X. de Trinit. (cap. VII. circ. fin. & Lib. XI. cap. IX) quod *voluntatis intentio copulat corpus visum visui, & similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis*. Est igitur intentio actus voluntatis.

Respondeo dicendum, quod *intentio*, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliud tendere*. In aliquid autem tendit & actio moventis, & motus mobilis; sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit.

Unde intentio primo & principaliter pertinet ad id quod movet ad finem: unde dicimus architectorem, & omnem praecipientem movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est (quaest. IX. art. I.) Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio nominatur *oculus* metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem praesupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet; sicut oculo praevidemus quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quod intentio dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti. Unde & opera dicuntur *tenebrae*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit (loc. cit. in arg.)

Ad tertium dicendum, quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo absolute; & sic dicitur *voluntas*, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur; & hoc modo *fruitio* respicit finem. Tertio modo consideratur finis, secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur; & sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

ARTICULUS II. 71

Utrum intentio sit tantum ultimi finis.

2. 2. *quaest.* CLXXX. *art.* I. *cor.* & *II. dist.* XXXVIII. *art.* 3. & *ver. quaest.* XXII. *art.* 13. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in Lib. Sententiarum Prosperi (sent. 100.) *Clamor ad Deum est intentio cordis*. Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Praeterea. Intentio respicit finem, secundum quod est terminus, ut dictum est (art. praec. ad 4.) Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Praeterea. Sicut intentio respicit finem, ita & fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo & intentio.

Sed contra. Ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo,

ut supra dictum est (quæst. 1. art. 7.) Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus, & finis, vel terminus alterius; sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus: & utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

Ad primum ergo dicendum, quod *intentio cordis* dicitur *clamor ad Deum*, non quod Deus sit obiectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor: vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

Ad tertium dicendum, quod fruitio importat quidem quietem, quæ est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem; sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. 72

Utrum aliquis possit simul duo intendere.

Verit. quæst. XIII. *art.* 13. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustinus in Lib. II. de serm. Domini in monte (cap. XIV. XVI. XVII. & XXII.) quod *non potest homo simul intendere Deum, & commodum corporale*. Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

2. Præterea. Intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Præterea. Intentio præsupponit actum rationis, sive intellectus. Sed *non contingit simul plura intelligere*, secundum Philosophum (II. Topic. cap. IV. in declaratione loci 33.) Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed contra. Ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates; sicut lingua ordinatur ad gustum, & ad locutionem, ut dicitur in III. de Anima (in fin. & Lib. II. text. 88.) Ergo pari ratione ars, vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare; & ita potest aliquis simul plura intendere.

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter: vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata.

Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis (ar. 2. huius quæst.) quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est (ibid.) sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis & finem proximum, & ultimum, sicut confectionem medicinæ, & sanitatem.

Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere: quod patet ex hoc quod homo unum alteri præeligit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet: unde potest aliquid præeligi alteri ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit, hominem non posse simul Deum, & commodum temporale intendere sicut ultimos fines: quia, ut supra ostensum est (quæst. 1. art. 5.) non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum, quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est (art. 1. huius quæst. ad 3.) Et ideo ea quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor, & frigus commensurata: vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse

in-

intentum; puta acquisitio vini, & vestis continetur sub lucro sicut sub quodam communi: unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in primo dictum est (quæst. lxxxv. art. 4.) contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum.

ARTICULUS IV. 73

Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sup. quæst. VIII. *art.* 3. *& II. dist.* XXXVIII. *art.* 4. *& III. dist.* XIV. *art.* 1. *quæst.* 4. *cor. & ver. quæst.* XXII. *art.* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit unus & idem motus, intentio finis, & voluntas ejus quod est ad finem. Dicit enim Augustinus in XI. de Trin. (cap. VI. cir. princ.) quod *voluntas videndi fenestram finem habet fenestræ visionem, & altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes*. Sed hoc pertinet ad intentionem quod velim videre transeuntes per fenestram; hoc autem ad voluntatem ejus quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis, intentio finis, & alius voluntas ejus quod est ad finem.

2. Præterea. Actus distinguuntur secundum objecta. Sed finis, & id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, & voluntas ejus quod est ad finem.

3. Præterea. Voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio, & intentio. Ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sed contra est quod id quod est ad finem, se habet ad finem ut medium ad terminum. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo & in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, & voluntas ejus quod est ad finem.

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis in finem, & in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute, & secundum se: & sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque.

Alio modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem propter finem: & sic unus & idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem, & in id quod est ad finem. Cum enim dico, *Volo medicinam propter sanitatem*, non designo nisi unum motum voluntatis: cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum, & super rationem objecti; sicut eadem visio est coloris, & luminis, ut supra dictum est (quæst. VIII. art. 3. ad 2.) Et est simile de intellectu: quia si absolute principium, & conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de visione fenestræ, & visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis, inquantum est res quædam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem; sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum & idem objectum.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est unus subjecto, potest ratione differre secundum principium, & finem, ut ascensio, & descensio, sicut dicitur in III. Physic. (tex. 21.) Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio; motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio: cujus signum est quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio.

ARTICULUS V. 74

Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

2. 2. *quæst.* CX. *art* 1. *corp. & II. dist.* XXXVIII. *art.* 3. *corp. & ad* 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quæ cognitione carent, magis distat a rationali natura, quam natura sensitiva, quæ est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent, ut probatur in II. Physic. (tex. 87. & seq.) Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

2. Præterea. Sicut intentio est finis, ita & fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est (quæst. XI. art. 2.) Ergo & intentio.

3. Præterea. Eius est intendere finem cuius est agere propter finem; cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem: movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid huiusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra. Intentio finis importat ordinationem alicuius in finem; quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendunt finem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) intendere est in aliud tendere: quod quidem est & moventis, & moti.

Secundum (a) quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagitante: & hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid.

Alio modo intendere finem est moventis; prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui, vel alterius in finem; quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem; quod est proprie, & principaliter intendere, ut dictum est (art. 1. hu. quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod *intendere* est eius quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicuius in aliquid, sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia, quod per motum suum (b) possint consequi finem, quod est proprie intendentis; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota, sicut & cetera quæ moventur naturaliter.

QUAESTIO XIII

De electione eorum quæ sunt ad finem, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem; & sunt tres, *eligere consentire*, & *uti*. Electionem autem præcedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione. Secundo de consilio. Tertio de consensu. Quarto de usu.

Circa electionem quæruntur sex.

Primo, cuius potentiæ sit actus, utrum voluntatis, vel rationis.

Secundo utrum electio conveniat brutis animalibus.

Tertio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis.

Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur.

Quinto, utrum electio sit solum possibilium.

Sexto, utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ARTICULUS I. 75:

Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis.

1. P. quæst. VIII. *art.* 3. *cor.* & *II. dist* XXIV. *quæst.* I. *art.* 2. & *ver. quæst.* XXII. *art.* 15. & *III. Eth. lect.* 6. & *VI. lect.* 2. *fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quamdam importat, qua unum alteri præfertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Præterea. Eiusdem est syllogizare, & concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII. Eth. (cap. III.) videtur quod sit actus est rationis.

3. Præterea. Ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur in III. Eth. (cap. I. versus fin.) Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed

(a) *Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. & Patav. an. 1698. Theologi, Nicolaius, aliique omiserunt qui*dem. (b) *Ita codd. Camer. Rom. aliique, & editi passim: tantum edit. Rom. post verbum concupi*scentia *omittit* finem. *Cod. Alcan.* possunt consequi finem, quod est proprie intendentis; sed concupiscentia finem, naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota &c.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. III. prope fin.) quod electio *est desiderium eorum quae sunt in nobis*. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo & electio.

Respondeo dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in VI. Ethic. (cap. II.) quod *electio est appetitivus intellectus*, *vel appetitus intellectivus*. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus (vel Nemes. Lib. de nat. hom. cap. XXXIII. prope fin.) dicit, quod *electio neque est appetitus secundum seipsam*, *neque consilium solum*, *sed ex his aliquod compositum*. Sicut enim dicimus, animal ex anima, & corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita & electionem.

Est autem considerandum in actibus animae, quod actus qui est essentialiter unius potentiae, vel habitus, recipit formam, & speciem a superiori potentia, vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, & ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.

In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia: & ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod electio importat collationem quamdam praecedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, quae fit in operabilibus, ad rationem pertinet, & dicitur *sententia*, vel *iudicium*, quam sequitur electio: & ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tamquam ad consequens.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

ARTICULUS II. 76

Utrum electio conveniat brutis animalibus.

II. dist. XXV. *art.* I. *ad* 6. *&* 7. *&* *V. Met. lect.* 23. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est *appetitus aliquorum propter finem*, ut dicitur in III. Ethic. (cap. III. circa fin.) Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem: agunt enim propter finem, & ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Praeterea. Ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid prae aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid prae aliis, sicut manifeste apparet quod ovis unam herbam comedit, aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Praeterea. Ut dicitur in VI. Eth (cap. XII. in med) *ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quae sunt ad finem*. Sed prudentia convenit brutis animalibus: unde dicitur in principio Metaph. (cap. I. parum a princ.) quod *prudentia sunt sine disciplina quaecumque sonos audire non potentia sunt*, *ut apes*. Et hoc etiam sensui manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, & aranearum, & canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus primam, vel secundam viam transiverit; quod si invenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset, cervum per istam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes. Lib. de nat. hom. cap. XXXIII. in princ.) dicit, quod *pueri*, *&* *irrationalia voluntarie quidem faciunt*, *non ta-*

tamen eligentia. Ergo in brutis animalibus non est electio.

Respondeo dicendum, quod cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt: & ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet.

Est autem differentia inter appetitum sensitivum, & voluntatem: quia, ut ex praedictis patet (quaest. 1. art. 2. ad 3.) appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem secundum naturae ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus: & propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis appetitus alicuius propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero; quae locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quod brutum animal accipit unum prae alio, quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum: unde statim quando per sensum, vel per imaginationem repraesentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, & non deorsum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in III. Phys. (tex. 16. & seq.) *motus est actus mobilis a movente*: & ideo virtus moventis apparet in motu mobilis: & propter hoc in omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quae a ratione moventur, rationem non habeant: sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem: & idem apparet in motibus horologiorum, & omnium ingeniorum humanorum quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam, sicut & in his quae moventur secundum artem, ut dicitur in II. Physic. (tex. 49.) Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia, vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio: quod ex hoc apparet quod omnia quae sunt unius naturae, similiter operantur.

ARTICULUS III. 77

Utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis.

Inf. art. 4. & 6. cor. & III. Part. quaest. XVIII. *art. 4. cor. & IV. cont. cap.* XCV. *fin. & opusc.* II. *cap.* CLXXVII. *& III. Eth. lect.* I. *& I. Perih. lect.* 14. *fin.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod electio non sit tantum eorum quae sunt ad finem. Dicit enim Philosophus in VI. Ethic. (cap. XII. post med.) quod *electionem rectam facit virtus: quaecumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiae*. Illud autem cuius gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

2. Praeterea. Electio importat praeacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quae sunt ad finem, unum potest praeaccipi alteri, ita etiam diversorum finium. Ergo electio potest esse finis, sicut & illorum quae sunt ad finem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. II.) quod *voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem*.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. I. huius quaest. ad 2.) electio consequitur sententiam, vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, & non ut conclusio, ut Philosophus dicit in II. Physic. (tex. 89.) Unde finis, inquantum est huiusmodi, non cadit sub electione.

Sed sicut in speculativis nihil prohibet, id quod est unius demonstrationis, vel scientiae principium, esse conclusionem alterius demonstrationis, vel scientiae; primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis, vel scientiae: ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinati ad aliquid ut ad finem; & hoc modo sub electione cadit.

dit: ficut in operatione medici fanitas fe habet ut finis: unde hoc non cadit fub electione medici, fed hoc fupponit tamquam principium. Sed fanitas corporis ordinatur ad bonum animæ: unde apud eum qui habet curam de animæ falute, poteft fub electione cadere effe fanum, vel effe infirmum. Nam Apoftolus dicit II. ad Corinth. XII. 10. *Cum enim infirmor, tunc potens fum*. Sed ultimus finis nullo modo fub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem ficut ad ultimum finem: & hoc modo poteft effe eorum electio.

Ad fecundum dicendum, quod, ficut fupra habitum eft (quæft. 1. art. 5.) ultimus finis eft unus tantum. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos poteft effe electio, fecundum quod ordinantur ad ultimum finem.

ARTICULUS IV. 78

Utrum electio fit tantum eorum quæ per nos aguntur.

Inf. art. 5. cor.

AD quartum fic proceditur. Videtur quod electio non fit folum refpectu humanorum actuum. Electio enim eft eorum quæ funt ad finem. Sed *ea quæ funt ad finem, non folum funt actus, fed etiam organa*, ut dicitur in II. Phyf. (tex. 84. & feq.) Ergo electiones non funt tantum humanorum actuum.

2. Præterea. Actio a contemplatione diftinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout fcilicet una opinio alteri præeligitur. Ergo electio non eft folum humanorum actuum.

3. Præterea. Eliguntur homines ad aliqua officia vel fæcularia, vel ecclefiaftica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non folum eft humanorum actuum.

Sed contra eft quod Philofophus dicit in III. Ethic. (cap. 11.) quod *nullus eligit nifi ea quæ exiftimat fieri per ipfum*.

Refpondeo dicendum, quod ficut intentio eft finis, ita electio eft eorum quæ funt ad finem.

Finis autem vel eft actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, neceffe eft quod aliqua humana actio interveniat; vel inquantum homo facit rem illam quæ eft finis (ficut medicus facit fanitatem, quæ eft finis eius, unde & facere fanitatem dicitur finis medici;) vel inquantum homo aliquo modo utitur, vel fruitur re quæ eft finis; ficut avaro eft finis pecunia, vel poffeffio pecuniæ.

Et eodem modo dicendum eft de eo quod eft ad finem: quia neceffe eft ut id quod eft ad finem, vel fit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod eft ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio femper eft humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

Ad fecundum dicendum, quod in ipfa contemplatione eft aliquis actus intellectus affentientis huic opinioni, vel illi; actio vero exterior eft, quæ contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum, quod homo qui eligit Epifcoonm, vel Principem civitatis, eligit nominare ipfum in talem dignitatem: alioquin fi nulla effet eius actio ad conftitutionem Epifcopi, vel Principis, non competeret ei electio. Et fimiliter dicendum eft, quod quandocumque dicitur aliqua res præeligi alteri, adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

ARTICULUS V. 79

Utrum electio fit folum poffibilium.

Ver. quæft. XXII. art. 13. ad 11. & III. Eth. lect. 5. fin.

AD quintum fic proceditur. Videtur quod electio non fit folum poffibilium. Electio enim eft actus voluntatis, ut dictum eft (art. 1. huius quæft.) Sed voluntas eft poffibilium, & impoffibilium, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 11.) Ergo & electio.

2. Præterea. Electio eft eorum quæ per nos aguntur, ficut dictum eft (art. præc.) Nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod eft impoffibile fimpliciter, vel id quod eft impoffibile eligenti. Sed frequenter ea quæ eligimus, perficere non poffumus; & fic funt impoffibilia nobis. Ergo electio eft impoffibilium.

3. Præterea. Nihil homo tentat agere, nifi eligendo. Sed B. Benedictus dicit (in fuis Regulis ad Mon. cap. LXVIII.) quod *fi Prælatus aliquid impoffibile præceperit, tentandum eft*. Ergo electio poteft effe impoffibilium.

Sed contra eft quod Philofophus dicit in III. Ethic. (loc. nunc cit.) quod *electio non eft impoffibilium*.

Re-

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 4. huius quæst.) electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Unde necesse est dicere, quod electio non sit nisi possibilium.

Similiter etiam (*a*) ratio eligendi aliquid est ut ex hoc possimus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem: cuius signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere.

Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis præcedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem, esse possibile. Unde id quod est impossibile, sub electione non cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum, & exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, & ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei: nam motus voluntatis est ab anima ad rem; & ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile: & ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam *velleitas* dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id quod est (*b*) huic agendum: & ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad secundum dicendum, quod cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de obiecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione: & ideo sicut quandoque voluntas est alicuius quod apprehenditur ut bonum, & tamen non est vere bonum; ita quandoque est electio eius quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum, quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo iudicio definire, sed in unoquoque iudicio superioris stare.

ARTICULUS VI. 80

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

I. P. quæst. CXV. *art.* I. *cor.* & 2. 2. *quæst.* CIV *art.* I. *cor.* & *veri. quæst.* XXII. *art.* 6. & *quæst.* XXIV. *art.* I. & *mal. quæst.* VI.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quæ ex principiis consequuntur, ut patet in VII. Ethic. (cap. VIII. in fin.) Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Præterea. Sicut dictum est (art. I. huius quæst.) electio consequitur iudicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate iudicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Præterea. Si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud; sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, & secundum æqualem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur in II. de cælo (tex. 75. & 90.) Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum maius appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed contra est quod electio est actus potentiæ rationalis, quæ se habet ad oppo-

(a) *Ita editi passim: edit. Rom.* vel ex hoc quod ducit &c. *Cod. Alcan.* ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem, *interpositis omissis.* (b) *Al.* hic agendum.

posita, secundum Philosophum (Lib. IX. Met. tex. 3.)

Respondeo dicendum, quod homo non ex necessitate eligit: & hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere, vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle, & non velle, agere, & non agere; potest etiam velle hoc, aut illud: cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quicquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle, aut agere, sed hoc etiam quod est non velle, & non agere.

Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, & defectum alicuius boni, quod habet rationem mali: & secundum hoc potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus: & ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam dictum est (art. 3. huius quaest.) non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

Ad primum ergo dicendum, quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper in fine insit homini necessitas ad eligendum ea quae sunt ad finem: quia non omne quod est ad finem, tale est quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sententia, sive iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt: in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione; ut, si currit, movetur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, & magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

QUAESTIO XIV.

De consilio, quod electionem praecedit, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de consilio: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum consilium sit inquisitio.

Secundo, utrum consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem.

Tertio, utrum consilium sit solum de his quae a nobis aguntur.

Quarto, utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur.

Quinto, utrum consilium procedat ordine resolutorio.

Sexto, utrum consilium procedat in infinitum.

ARTICULUS I. 81

Utrum consilium sit inquisitio.

2. 2. quaest. XLIX. *art.* 5. *cor.* & *III. dist.* XXXV. *quaest.* II. *art.* I. *corp.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. XXII.) quod *consilium est appetitus*. Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

2. Praeterea. Inquirere intellectus discurrentis est; & sic Deo non convenit, cuius cognitio non est discursiva, ut in primo habitum est (quaest. XIV. art. 7.) Sed consilium Deo attribuitur: dicitur enim ad Eph. I. II. quod *operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*. Ergo consilium non est inquisitio.

3. Praeterea. Inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quae sunt bona certa, secundum illud Apostoli I. ad Cor. VII. 25. *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do*. Ergo consilium non est inquisitio.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes. Lib. de nat. hom. cap. XXXIV. in princ.) dicit: *Omne quidem consilium quaestio est, non autem omnis quaestio consilium*.

Respondeo dicendum, quod electio, sicut dictum est (quaest. praec. art. I.) consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa

circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis, & incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione præcedente: & ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. Et hæc inquisitio *consilium* vocatur: propter quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. III. circ. fin.) quod *electio est appetitus præconsiliati*.

Ad primum ergo dicendum, quod quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiæ: & ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, & actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde & in actu voluntatis, qui est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo; & in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quæ homo vult facere, (a) & etiam sicut motivum: quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quæ sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. II.) quod *electio est intellectus appetitivus*, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat: ita Damascenus dicit (loc. sup. cit.) quod *consilium est appetitus inquisitivus*, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat & ad voluntatem, circa quam, & ex qua fit inquisitio, & ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu, qui invenitur in nobis; sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus; sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiæ, vel iudicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii; sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet: & ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XXII.) quod *Deus non consiliatur: ignorantis enim est consiliari*.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum, & spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium, vel carnalium hominum: & ideo de talibus consilia dantur.

ARTICULUS II. 82.

Utrum consilium sit de fine, an solum de his quæ sunt ad finem.

2. 2. *quæst.* XXXIII. *art.* I. *ad* 2. & *quæst.* XLVII. *art.* I. *ad* 2. & *III. dist.* XXXV. *quæst.* II. *art.* 4. *quæst.* I. *corp.* & *III. Eth. lect.* 8.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. Quæcumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, & non solum de his quæ sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Præterea. Materia consilii sunt operationes humanæ. Sed quædam operationes humanæ sunt fines, ut dicitur in I. Ethic. (in princ. cap. I.) Ergo consilium potest esse de fine.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius Lib. de nat. hom. cap. XXXIV. a med.) dicit, quod *non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium*.

Respondeo dicendum, quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quæstione; sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem.

Tamen contingit id quod est finis respectu quorumdam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut *finis* in una inquisitione, potest accipi ut *ad finem* in alia inquisitione: & sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod accipitur ut finis, est iam determinatum. Unde quamdiu habetur ut dubium, non habetur ut finis: & ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod de operationibus est consilium, inquantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua

(a) *Al.* & est sicut motivum.

qua operatio humana sit finis, de ea, inquantum huiusmodi, non est consilium.

ARTICULUS III. 83

Utrum consilium sit solum de his quæ a nobis aguntur.

1. 2. *quæst.* XLVII. *art.* 2. *cor.* & *III. dist.* XXXV. *quæst.* II. *art.* 4. *quæst,* I. *corp.* & *III. Eth. lect.* 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod consilium non sit solum de his quæ aguntur a nobis. Consilium enim collationem quamdam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de de rebus immobilibus, quæ non fiunt a nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quæ aguntur a nobis.

2. Præterea. Homines interdum consilia quærunt de his quæ sunt lege statuta, unde & *Iurisconsulti* dicuntur; & tamen eorum qui quærunt huiusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis aguntur.

3. Præterea. Dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

4. Præterea. Si consilium esset solum de his quæ a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius de nat. hom. cap. XXXIV.) dicit: *Consiliamur de his* (a) *quæ sunt in nobis, & per nos fieri possunt.*

Respondeo dicendum, quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam: quod & ipsum nomen designat. Dicitur enim *consilium*, quasi *considium*, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum, quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones, seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem, & universalibus est absolutior, & simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem unus per se sufficere potest: & ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia.

Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium, & necessariorum; sed appetitur, secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est, quod proprie consilium est circa ea quæ aguntur a nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directivum eius ad operandum: quia ista est una ratio aliquid operandi, (b) scilicet mandatum legis.

Ad tertium dicendum, quod consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes: & propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad quartum dicendum, quod de aliorum factis consilium quærimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum; vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti, nam agens principale, & instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum: & sic dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per servum.

ARTICULUS IV. 84

Utrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur.

III. dist. XXXV. *quæst.* II. *art.* 4. *quæst.* I. *cor.* & *Psal.* XIX. & *III. Eth. lect.* 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod consilium sit de omnibus (c) quæ sunt per nos agenda. Electio enim est *appetitus præconsiliati*, ut dictum est (ar. 1. huius quæst.) Sed electio est de omnibus quæ per nos aguntur. Ergo & consilium.

2. Præterea. Consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedi-

(a) *Al.* quæ fiunt. (b) *Ita editi passim. Cod. Alcan. Edit. Rom. & Garcia omittunt* scilicet

(c) *Ita editi omnes quos vidimus. Codd. Alcan. & Camer.* quæ per nos agantur.

cedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quæ aguntur a nobis, est consilium.

3. Præterea. Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. III. in med.) quod *si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillime, & optime fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat*. Sed omne quod fit, fit per unum, vel per multa. Ergo de omnibus quæ fiunt a nobis, est consilium.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius Lib. de nat. hom. cap. XXXIV.) dicit, quod *de his quæ secundum disciplinam, vel artem sunt operibus non est consilium*.

Respondeo dicendum, quod consilium est inquisitio quædam, ut dictum est (art. 1. huius quæst.) De illis autem inquirere solemus quæ in dubium veniunt. Unde & ratio inquisitiva, quæ dicitur *argumentum*, est *rei dubiæ faciens fidem*. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus quæ habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur, quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo quia non multum refert utrum sic, vel sic fiat; & ista sunt minima, quæ parum adiuvant, vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit (Lib. III. Eth. cap. III.) scilicet de rebus parvis, & de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium, præter quasdam coniecturales, ut Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.) ut puta medicinalis, negotiativa, & huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod electio præsupponit consilium ratione iudicii, vel sententiæ. Unde quando iudicium, vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum, quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim iudicat: & ideo non oportet in omnibus quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut & quando fit per plura; & ideo opus est consilio: sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

ARTICULUS V. 85

Utrum consilium procedat ordine resolutorio.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his quæ a nobis aguntur. Sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo (a) consilium non semper procedit modo resolutorio.

2. Præterea. Consilium est inquisitio rationis. Sed ratio a prioribus incipit, & ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem. Cum igitur præterita sint priora præsentibus, & præsentia priora futuris; in consiliando videtur esse procedendum a præsentibus, & præteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Præterea. Consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. III. paulo post princ.) Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a præsentibus incipere oportet.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. III. post med.) quod *ille qui consiliatur, videtur quærere, & resolvere*.

Respondeo dicendum, quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio: quod quidem si sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius; utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices.

Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc oportet quod inquisitio con-

(a) *Ita codd. & editi fere omnes. Edit. Rom.* compositi consilium.

consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium est de operationibus; sed ratio operationum accipitur ex fine: & ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio incipit ab eo quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quod de eo quod est agendum propter finem, non quæreremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini: & ideo prius oportet inquirere, an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

ARTICULUS VI. 85

Utrum consilium procedat in infinitum.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Præterea. Sub inquisitione consilii cadit considerare, non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quælibet humana actio potest infinite impediri; & impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

3. Præterea. Inquisitio scientiæ demonstrativæ non procedit in infinitum: quia est devenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia, & incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed contra. Nullus movetur ad id ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur in I. de cælo (text. 58.) Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii, & ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium: unum proprium ex ipso genere operabilium; & hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est (art. 2. huius quæst.) aliud quasi ex alio genere assumptum; sicut & in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit.

Huiusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilii supponuntur, sunt quæcumque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis, vel ferrum; & quæcumque sunt per aliquam scientiam speculativam, vel practicam in universali cognita, sicut quod mœchari est a Deo prohibitum, & quod homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti: & de istis non inquirit consiliator.

Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii; ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur.

Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad secundum dicendum, quod licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum: & ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium; sed eum sedere, dum sedet, est necessarium: & hoc per certitudinem accipi potest.

QUAESTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis, respectu eorum quæ sunt ad finem,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de consensu: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis.

Secundo, utrum conveniat brutis animalibus.

Tertio, utrum sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem.

Quarto, utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem.

ARTICULUS I. 87

Utrum consensus sit actus appetitivae, vel apprehensivae virtutis.

Inf. quaest. LXXIV. *art.* 7. *ad* I. *& IV. dist.* XXIX. *art.* I. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animae apprehensivam. Augustinus enim XII. de Trinit. (cap. XII.) consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Praeterea. Consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivae potentiae. Ergo & consentire.

3. Praeterea. Sicut *assentire* dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita & *consentire*. Sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva. Ergo & consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. XXII.) quod *si aliquis iudicet, & non diligat, non est sententia*, idest consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo & consensus.

Respondeo dicendum, quod *consentire* importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium: vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter & praesentibus, & absentibus singularibus. (a) Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quamdam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen *sensus*, quasi experientiam quamdam sumens de re, cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. Unde Sapient. I. I. dicitur: *Sentite de Domino in bonitate*. Et secundum hoc *consentire* est actus appetitivae virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in III. de Anima (tex. 42.) voluntas in ratione consistit. Unde cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem, secundum quod in ea concluditur voluntas.

Ad secundum dicendum, quod *sentire* proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet; sed secundum similitudinem cuiusdam experientiae pertinet ad appetitivam, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod *assentire* est quasi *ad aliud sentire*; & sic importat quamdam distantiam ad id cui assentitur. Sed *consentire* est *simul sentire*; & sic importat quamdam coniunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire; intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in primo dictum est (quaest. XVI. art. I. & quaest. XXVII. art. 4. & quaest. LIX. art. 2.) magis proprie dicitur assentire; quamvis unum pro alio poni soleat.

Potest etiam dici, quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur.

ARTICULUS II. 88

Utrum consensus conveniat brutis animalibus.

Inf. quaest. XVI. *art.* 2. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Praeterea. Remoto priori, removetur posterius. Sed consensus praecedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio: quod patet esse falsum.

3. Praeterea. Homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia, vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fidei. cap. XXII.) quod *post iudicium homo disponit, & amat quod ex consilio iudicatum est; quod vocatur sententia*, idest consensus. Sed consilium non

(a) *Ita codd. & editi passim. Edit. Rom.* Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam secundum quamdam similitudinem (*edit. Colon.* coniunctionem,) hinc est quod ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quam ei inhaeret &c.

non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum, quod consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus. Cuius ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Eius autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus; sicut tangere lapidem convenit quidem baculo; sed applicare baculum ad tactum lapidis est eius qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum; sed talis motus in eis est ex instinctu naturae: unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quae habet in potestate sua appetitivum motum, & potest ipsum applicare, vel non applicare ad hoc vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum, quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid passive tantum: consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum, quod remoto priori, removetur posterius, quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto; sicut, si induratio possit fieri & a calido, & frigido (nam lateres indurantur ab igne, & aqua congelata induratur ex frigore) non oportet quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia: unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. 89

Utrum consensus sit de fine, vel de his quae sunt ad finem.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod consensus sit de fine. Quia *propter quod unumquodque, & illud magis*. Sed his quae sunt ad finem, consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Praeterea. Actio intemperati est finis eius, sicut & actio virtuosi est finis eius. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

3. Praeterea. Appetitus eorum quae sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est (quaest. XIII. art. 3.) Si igitur consensus esset solum de his quae sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur: quod patet esse falsum per Damascenum qui dicit (Lib. II. de orth. Fide cap. XXII.) quod post (a) affectionem, quam vocaverat *sententiam*, fit electio. Non ergo consensus est solum de his quae sunt ad finem.

Sed contra est quod Damascenus ibidem dicit, quod *sensus* (sive sententia) *est quando homo disponit, & amat quod ex consilio iudicatum est*. Sed consilium non est nisi de his quae sunt ad finem. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum, quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis, deinde consilium de his quae sunt ad finem, deinde appetitum eorum quae sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter: unde & applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis.

(b) Quae autem sunt post ultimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt: & sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi: quia consilium praesupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quae sunt ad finem, praesupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus. Unde cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut conclusiones scimus per principia, ho-

(a) *Ita edit. Pat. an.* 1698. *optime ex* textu *Damasceni*. *Edit. Rom.* disputationem. *Garcia*, *Nicolaius*, & *edit. Pat. an.* 1712. affectationem. *Cod. Alean.* disputationem. (b) *Al.* De his autem quae sunt &c.

rum tamen non est ſcientia, ſed quod maius eſt, ſcilicet intellectus; ita conſentimus his quæ ſunt ad finem propter finem; cuius tamen non eſt conſenſus, ſed quod maius eſt, ſcilicet voluntas.

Ad ſecundum dicendum, quod intemperatus habet pro fine (a) delectationem operis, propter quam conſentit in opus, magis quam ipſam operationem.

Ad tertium dicendum, quod electio addit ſupra conſenſum quamdam relationem reſpectu eius cui aliquid præeligitur: & ideo poſt conſenſum adhuc remanet electio. Poteſt enim contingere quod per conſilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum conſentitur, ſed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo. Sed ſi inveniatur unum ſolum quod placeat, non differunt re conſenſus, & electio, ſed ratione tantum; ut conſenſus dicatur, ſecundum quod placet ad agendum; electio autem, ſecundum quod præfertur his quæ non placent.

ARTICULUS IV. 90

Utrum conſenſus in actum pertineat ſolum ad ſuperiorem animæ partem.

1. 2. *quæſt.* CX. *art.* 1. *corp.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod conſenſus ad agendum non ſemper pertineat ad ſuperiorem rationem. Delectatio enim conſequitur operationem, & *perficit eam, ſicut decor iuventutem*, ſicut dicitur in X. Ethic. (cap. IV. poſt med.) Sed conſenſus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Auguſtinus in XII. de Trinit. (cap. XII.) Ergo conſenſus in actum non pertinet ad ſolam ſuperiorem rationem.

2. Præterea actio in quam conſentimus, dicitur eſſe voluntaria. Sed multarum potentiarum eſt producere actiones voluntarias. Ergo non ſola ſuperior ratio conſentit in actum.

3. Præterea. Superior ratio *intendit æternis inſpiciendis, & conſulendis*, ut Auguſtinus dicit in XII. de Trinit. (cap. VII. in fin.) Sed multoties homo conſentit in actum, non propter rationes æternas, ſed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ paſſiones. Non ergo conſentire in actum pertinet ad ſolam ſuperiorem rationem.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in XII. de Trin. (cap. XII. circ. med.) *Non poteſt peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, niſi illa mentis intentio, penes quam ſumma poteſtas eſt membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat, & ſerviat.*

Reſpondeo dicendum, quod finalis ſententia ſemper pertinet ad eum qui ſuperior eſt, ad quem pertinet de aliis iudicare. Quamdiu enim iudicandum reſtat quod proponitur, nondum datur finalis ſententia. Manifeſtum eſt autem quod ſuperior ratio eſt quæ habet de omnibus iudicare: quia de ſenſibilibus (b) per rationem iudicamus; de his vero quæ ad rationes humanas pertinent iudicamus ſecundum rationes divinas, quæ pertinent ad rationem ſuperiorem. Et ideo quamdiu incertum eſt an ſecundum rationes divinas reſiſtatur, vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis ſententiæ. Finalis autem ſententia de agendis eſt conſenſus in actum. Et ideo conſenſus in actum pertinet ad rationem ſuperiorem, ſecundum tamen quod in ratione voluntas includitur, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. hu. quæſt. ad 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod conſenſus in delectationem operis pertinet ad ſuperiorem rationem, ſicut & conſenſus in opus; ſed conſenſus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, ſicut ad ipſam pertinet cogitare: & tamen de hoc ipſo quod eſt *cogitare*, vel *non cogitare*, inquantum conſideratur ut actio quædam, habet iudicium ſuperior ratio, & ſimiliter de delectatione conſequente; ſed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, ſic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem, vel potentiam pertinet, quam finis ad quem ordinatur: unde ars quæ eſt de fine, *architectonica*, ſeu principalis vocatur.

Ad ſecundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariæ ex hoc quod eis conſentimus, non oportet quod conſenſus ſit cuiuslibet potentiæ, ſed

(a) *Ita codd. Tarrac. & Camer. quibus adhærent Garcia, & Theologi. Cod. Alcan.* delectationem operationis, propter quam conſentit in opus magis quam in ipſam operationem. *Edit. Rom. Nicolai, & Patav.* operis & *mox* in ipſam operationem: *addunt Patav.* al. delectationem. (b) *Ita cod. Alcan. aliique cum editis plurimis. Theologi* per rationes humanas.

ſed voluntatis a qua dicitur voluntarium, quæ eſt in ratione, ſicut dictum eſt (quæſt. VI. art. I.)

Ad tertium dicendum, quod ratio ſuperior dicitur conſentire, non ſolum quia ſecundum rationes æternas ſemper (a) movet ad agendum, ſed etiam quia ſecundum rationes æternas non diſſentit.

QUAESTIO XVI.

De uſu, qui eſt actus voluntatis, in comparatione eorum quæ ſunt ad finem,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de uſu: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum uti ſit actus voluntatis.

Secundo, utrum conveniat brutis animalibus.

Tertio, utrum ſit tantum eorum quæ ſunt ad finem, vel etiam finis.

Quarto de ordine uſus ad electionem.

ARTICULUS I. 91

Utrum uti ſit actus voluntatis.

I. diſt. I. quæſt. I. art. 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod *uti* non ſit actus voluntatis. Dicit enim Auguſtinus in I. de doctr. chriſt. (cap. IV. in princ. & Lib. X. de Trin. cap. X. a princ.) quod *uti eſt id quod in uſum venit, ad aliud obtinendum referre*. Sed referre aliquid ad aliud eſt rationis, cuius eſt conferre, & ordinare. Ergo *uti* eſt actus rationis: non ergo voluntatis.

2. Præterea. Damaſcenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XXII.) quod *homo impetum facit ad operationem, & dicitur impetus, deinde utitur, & dicitur uſus*. Sed operatio pertinet ad potentiam executivam; actus autem voluntatis non ſequitur actum executivæ potentiæ, ſed executio eſt ultimum. Ergo uſus non eſt actus voluntatis.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæſt. XXX. in fin.) *Omnia quæ facta ſunt, in uſum hominis facta ſunt: quia omnibus utitur ratio, iudicando ea quæ hominibus data ſunt*. Sed iudicare de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem ſpeculativam, quæ omnino ſeparata videtur a voluntate, quæ eſt principium humanorum actuum. Ergo *uti* non eſt actus voluntatis.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in X. de Trin. (cap. XI. ante med.) *Uti eſt aſſumere aliquid in facultatem voluntatis*.

Reſpondeo dicendum, quod uſus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem: unde & operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur uſus eius, ſicut equitare eſt uſus equi, & percutere eſt uſus baculi.

Ad operationem autem applicamus & principia interiora agendi, ſcilicet ipſas potentias animæ, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, & oculum ad videndum; & res exteriores, ſicut baculum ad percutiendum. Sed manifeſtum eſt quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem niſi per principia intrinſeca, quæ ſunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ ſunt corporis membra.

Oſtenſum eſt autem ſupra (quæſt. IX. art. I.) quod voluntas eſt quæ movet potentias animæ ad ſuos actus: & hoc eſt applicare eas ad operationem. Unde manifeſtum eſt quod *uti* primo & principaliter eſt voluntatis tamquam primi moventis, rationis autem tamquam dirigentis, ſed aliarum potentiarum tamquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, ſicut inſtrumenta ad principale agens.

Actio autem proprie non attribuitur inſtrumento, ſed principali agenti, ſicut ædificatio ædificatori, non autem inſtrumentis. Unde manifeſtum eſt quod *uti* proprie eſt actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quidem in aliud refert, ſed voluntas tendit in id quod eſt in aliud relatum per rationem: & ſecundum hoc dicitur, quod *uti* eſt referre aliquid in alterum.

Ad ſecundum dicendum, quod Damaſcenus loquitur de uſu, ſecundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipſa ratio ſpeculativa applicatur ad opus intelligendi, vel iudicandi a voluntate: & ideo intellectus ſpeculativus uti dicitur, tamquam a voluntate motus, ſicut aliæ executivæ potentiæ.

(a) *Al.* movetur, *item* moveat, *&* moveatur.

ARTICULUS II. 92

Utrum uti conveniat brutis animalibus.

Sup. quaest. XI. art. I. ad 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod *uti* conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilius quam uti: quia, ut Augustinus dicit in X. de Trinit. (cap. x. post princ.) *utimur eis quae ad illud referimus quo fruendum est*. Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est (quaest. XI. art. 2.) Ergo multo magis convenit eis *uti*.

2. Praeterea. Applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit *uti*.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quaest. XXX. circa med.) *Uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) *uti* est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut *consentire* est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est (quaest. praeced. art. 1. 2. & 3.) Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet super illud arbitrium: quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum; quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale & consentit, & utitur.

Ad primum ergo dicendum, quod *frui* importat absolutum motum appetitus in appetibile; sed *uti* importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur *uti*, & *frui* quantum ab obiecta, sic *frui* est nobilius quam *uti*: quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam praecedentem, maior nobilitas requiritur ex parte usus: quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturae, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes: unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

ARTICULUS III. 93

Utrum usus possit esse etiam ultimi finis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus in X. de Trin. (cap. XI. ante med.) *Omnis qui fruitur, utitur*. Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Praeterea. *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*, ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Praeterea. Hilarius dicit in II. de Trin. (cir. princ.) quod *aeternitas est in Patre, species in imagine*, idest in Filio, *usus in munere*, idest in Spiritu sancto. Sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quaest. XXX. circ. fin.) *Deo nullus recte utitur, (a) sed fruitur*. Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

Respondeo dicendum, quod *uti*, sicut dictum est (art. 1. huius quaest.) importat applicationem alicuius ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione eius quod est ad finem: & ideo *uti* semper est eius quod est ad finem: propter quod & ea quae sunt ad finem accommoda, *utilia* dicuntur, & ipsa utilitas interdum *usus* nominatur.

Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur dupliciter: uno modo simpliciter; & alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est (quaest. 1. art. 8. quaest. II. art. 7. & quaest. V. art. 2.) dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio eius (sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniae;) manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res: non enim possessio pecuniae est bona, nisi propter bonum pecuniae; sed quoad hunc adeptio pecuniae est finis ultimus, non enim quaereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo & proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit; sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

Ad primum ergo dicendum, quod Augu-

(a) *Ita ex Augustino codd. & editi passim. In edit. Rom. omittitur* sed fruitur.

gustinus loquitur de usu communiter secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem quam aliquis quærit de fine.

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat: unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum eius quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est (in cor. & ad 1.) Unde Augustinus in VI. de Trin. (cap. x. circa med.) dicit, quod *illa delectatio, felicitas, vel beatitudo usus ab eo appellatur*.

ARTICULUS IV. 94

Utrum usus præcedat electionem.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod usus præcedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem. Ergo præcedit etiam electionem.

2. Præterea. Absolutum est ante relatum. Ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam eius quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui præeligitur; usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Præterea. Voluntas utitur aliis potentiis, inquantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est (quæst. IX. art. 3.) Ergo etiam utitur seipsa applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus præcedit electionem, ut dictum est (quæst. XV. art. 3. ad 3.) Ergo & usus.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XXII.) quod *voluntas post electionem impetum facit ad operationem, & postea utitur*. Ergo usus sequitur electionem.

Respondeo dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quamdam proportionem, vel ordinem ad volitum. Unde & res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum: & hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum.

Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu eius quod est ad finem, est electio: ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod usus sequitur electionem; si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipsam.

Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, & utitur ea, potest intelligi usus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus præcedit electionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsam executionem operis præcedit motio qua voluntas movet ad exequendum; sequitur autem electionem: & sic cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem, & executionem.

Ad secundum dicendum, quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto; sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius; immo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi *consensus*, & *electio*, & *usus*; ut si dicatur, quod voluntas consentit se eligere, & consentit se consentire, & utitur se ad consentiendum, & eligendum: & semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

QUAESTIO XVII.

De actibus imperatis a voluntate, in novem articulos divisa.

DEinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate: & circa hoc quæruntur novem.

Primo, utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

Secundo, utrum imperare pertineat ad bruta animalia.

Tertio de ordine imperii ad usum.

Quarto, utrum imperium, & actus imperatus sint unus actus, vel diversi.

Quinto, utrum actus voluntatis imperetur.

Sexto, utrum actus rationis.

Septimo, utrum actus appetitus sensitivi.

Octavo, utrum actus animæ vegetabilis.

Nono, utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS I. 95

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

Inf. quæst. IX. *art.* I. *cor. fin.* & 2. 2. *quæst.* LXXXIII. *art.* I. & 10. *cor.* & *ver. quæst.* XXII. *art.* 12. *ad* 4. & *quol.* IX. *art.* 12.

AD primum sic proceditur. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam: dicit enim Avicenna, quod quadruplex est movens, scilicet *perficiens*, *disponens*, *imperans*, & *consilians*. Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est supra (quæst. IX. art. I.) Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea. Sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. Præterea. Ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus: non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius Lib. de nat. hom. cap. XVI.) dicit, & etiam Philosophus (I. Ethic. cap. XIII. in fin.) quod *appetitus obedit rationi*. Ergo rationis est imperare.

Respondeo dicendum, quod imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis, & rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, & e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu (quæst. XVI. art. I.) & electione (quæst. XIII. art. I.) & e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando: sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare, vel denuntiare dupliciter. Uno modo absolute: quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc: & talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, Fac hoc.

Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est (quæst. IX. art. I.) Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum: quod est rationis.

Ad secundum dicendum, quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa, est ratio: ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est *liberum*

rum *de ratione iudicium*, quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II. 96

Utrum imperare pertineat ad animalia bruta.

Sup. quaest. XI. art. I. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus. Quia secundum Avicennam virtus imperans motum est appetitiva; & virtus exequens motum est in musculis, & in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Praeterea. De ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus in I. Polit. (cap. I. a med.) Ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quae sunt composita ex anima, & corpore.

3. Praeterea. Per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XXII.) Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed contra. Imperium est actus rationis, ut dictum est (art. praec.) Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

Respondeo dicendum, quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad primum ergo dicendum, quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus; in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi *imperativum* sumatur large pro *motivo*.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet: & ideo non est ibi ratio imperantis, & imperati, sed solum moventis, & moti.

Ad tertium dicendum, quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, & aliter in hominibus: homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde in eis habet impetus rationem imperii; in brutis autem sit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti, vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem, vel fugam: unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

ARTICULUS III. 97

Utrum usus praecedat imperium.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod usus praecedat imperium. Imperium enim est actus rationis, praesupponens actum voluntatis, ut supra dictum est (art. I. huius quaest.) Sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est (quaest. XVI. art. I.) Ergo usus praecedit imperium.

2. Praeterea. Imperium est aliquid eorum quae ad finem ordinantur. Eorum autem quae sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quod usus sit prius quam imperium.

3. Praeterea. Omnis actus potentiae motae a voluntate *usus* dicitur: quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dictum est (loc. cit.) Sed imperium est actus rationis, prout mota est a voluntate, sicut dictum est (art. I. huius quaest.) Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XXII.) quod *impetus ad operationem praecedit usum*. Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium praecedit usum.

Respondeo dicendum, quod usus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, praecedit electionem, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 4.) unde multo magis praecedit imperium.

Sed usus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium, eo quod usus utentis coniunctus est cum actu eius quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu eius cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium, quam im-

imperio obediatur, & aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui est imperium; sed aliquis præcedit, scilicet electio; & aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilii, quæ est iudicium rationis, voluntas eligit; & post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; & tunc demum voluntas alicuius incipit uti exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum, quod sicut actus sunt prævii potentiis, ita obiecta actibus. Obiectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi, quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum præcedit ipsum imperium; ita etiam potest dici, quod & istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

ARTICULUS IV. 98

Utrum imperium, & actus imperatus sint actus unus, vel diversi.

Inf. quæst. XX. art. 3. cor. & ad 1. & III. Part. quæst. XXIX. art. 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiæ est actus imperatus, & alterius ipsum imperium: quia alia est potentia quæ imperat, & alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Præterea. Quæcumque possunt ab invicem separari, sunt diversa: nihil enim separatur a seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio: præcedit enim quandoque imperium, & non sequitur actus imperatus. Ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

3. Præterea. Quæcumque se habent secundum prius, & posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

Sed contra est quod Philosophus dicit (Lib. III. Top. cap. 11. in explic. loci 12.) quod *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*. Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, & secundum quid unum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit ult. cap. de div. Nom. (paulo post princ. lect. 2.) Est tamen differentia attendenda in hoc quod quædam sunt simpliciter multa, & secundum quid unum; quædam vero e converso.

Unum autem hoc modo dicitur sicut & ens. Ens autem simpliciter est substantia; sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quæcumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, & multa secundum quid: sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter, nam totum est ens, & substantia simpliciter; partes vero sunt entia, & substantiæ in toto. Quæ vero sunt diversa secundum substantiam, & unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, & unum secundum quid; sicut multi homines sunt unus populus, & multi lapides sunt unus acervus, quæ est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere, vel specie, sunt simpliciter multa, & secundum quid unum: nam esse unum genere, vel specie est esse unum secundum rationem.

Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia & forma, ut homo ex anima & corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim & actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium, & actus imperatus sunt unus actus humanus; sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

Ad primum ergo dicendum, quod si essent potentiæ diversæ ad invicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diversi; sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quo-

quodammodo unus: nam idem est actus moventis, & moti, ut dicitur in III. Phys. (tex. 20. & 21.)

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod imperium, & actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus: nam partes hominis possunt ab invicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, in his quæ sunt multa partibus, & unum toto, unum esse prius alio; sicut anima quodammodo est prius corpore, & cor est prius aliis membris.

ARTICULUS V. 99

Utrum actus voluntatis imperetur.

II. dist. XXIV. *quæst.* I. *art.* I. *cor. & mal. quæst.* III. *art.* 3. *ad* 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus in VIII. Confess. (cap. IX. ante med.) *Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit.* Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Præterea. Ei convenit imperari cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium: differt enim voluntas ab intellectu, cuius est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Præterea. Si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere: quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est (art. I. huius quæst.) qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus; & sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

Sed contra. Omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra: nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. I. huius quæst.) imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis: sicut enim potest iudicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus ibidem dicit, *animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc iam vult.* Sed quod aliquando imperet, & non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum, vel non imperandum: unde fluctuat inter duo, & non perfecte imperat.

Ad secundum dicendum, quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; & voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens, & volens.

Ad tertium dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est (quæst. IX. art. 4.) Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

ARTICULUS VI. 100

Utrum actus rationis imperetur.

I. quæst. CXII. *art.* I. *ad* I.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quæ imperat, ut supra dictum est (art. I. huius quæst.) Ergo rationis actus non imperatur.

2. Præterea. Id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cuius actus imperatur a ratione, est *ratio per participationem*, ut dicitur in I. Ethic. (cap. XIII. versus fin.) Ergo illius potentiæ actus non imperatur quæ est *ratio per essentiam*.

3. Præterea. Ille actus imperatur qui est in potestate nostra. Sed cognoscere, & iudicare verum, quod est actus rationis,

nis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed contra. Id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium: dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. XXII.) quod *libero arbitrio homo exquirit, & scutatur, & indicat, & disponit*. Ergo actus rationis possunt esse imperati.

Respondeo dicendum, quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu: unde etiam actus suus potest esse imperatus.

Sed attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo quantum ad exercitium actus; & sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, & ratione utatur.

Alio modo quantum ad obiectum, respectu cuius duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; & hoc non est in potestate nostra: hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis, vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest.

Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia; assensus talium, vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae: & ideo, proprie loquendo, naturae imperio subiacet.

Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire, vel dissentire, vel saltem assensum, vel dissensum suspendere propter aliquam causam: & in talibus assensus ipse, vel dissensus in potestate nostra est, & sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibiipsi sicut & voluntas movet seipsam, ut supra dictum est (quaest. IX. art. 3.) inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, & ex uno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum, quod propter diversitatem obiectorum, quae (a) actui rationis subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS VII. 101

Utrum actus appetitus sensitivi imperetur.

Inf. quaest. l. *art.* 3. *& quaest.* LVI. *art.* 4. *& ver. quaest.* XXV. *art.* 4.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim Apostolus ad Roman. VII. 19. *Non enim quod volo bonum, hoc ago*: & Glossa (Aug. Lib. III. cont. Iulian. cap. XXVI.) exponit, quod *homo vult non concupiscere, & tamen concupiscit*. Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Praeterea. Materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est (quaest. CV. art. 1. & quaest. CX. art. 2.) Sed actus appetitus sensitivi habet quamdam formalem transmutationem corporis (b) scilicet calorem, vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

3. Praeterea. Proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum; vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu, vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subiacet imperio nostro.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (Nemes. Lib. de nat. hom. cap. XVI. a princ.) quod *obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum, & irascitivum*, quae pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est (art. praec.) Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare, qualiter sit in potestate nostra.

Est autem sciendum, quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem

(a) *Nicolaius* actu rationi subduntur. (b) *Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. & Patav.* 1698. *Garcia, Nicolaius, & edit. Patav. an.* 1712. secundum calorem &c.

tem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione; sicut visio ex potentia visiva, & qualitate oculi, per quam iuvatur, vel impeditur. Unde & actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.

Illud autem quod est ex parte potentiæ animæ, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali: & ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. Qualitas autem, & dispositio corporis non subiacet imperio rationis: & ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.

Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus: & tunc ille motus est præter imperium rationis; quamvis potuisset impediri a ratione, si prævidisset. Unde Philosophus dicit in I. (cap. III. a med.) quod *ratio præest irascibili, & concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico, aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiscere, & tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde & Apostolus ibidem subdit: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi: uno modo ut præcedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem; alio modo ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subiacet imperio rationis: quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis: quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili præsente, cuius præsentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis secundum modum virtutis, vel debilitatis imaginativæ potentiæ. Quod enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia, vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

ARTICULUS VIII. 102

Utrum actus animæ vegetabilis imperetur.

Inf. quæst. I. *art.* 3. *ad* I. *&* 2. 2. *quæst.* CXVIII. *art.* I. *ad* 3. *& III. quæst.* XV. *art.* 2. *ad* I. *& quæst.* X. *art.* 2. *cor. & II. dist.* XX. *art.* 2. *ad* 3. *& ver. quæst.* XIII. *art.* 4. *cor. quæst.* IV. *art.* 21. *cor. & I. Eth. fin.*

AD octavum sic proceditur. Videtur quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis. Sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

2. Præterea. Homo dicitur minor mundus, quia sic anima est in corpore sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo quod omnia quæ sunt in mundo, obediunt eius imperio. Ergo & omnia quæ sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea. Laus, & vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ, & generativæ potentiæ contingit esse laudem, & vituperium, & virtutem, & vitium; sicut patet in gula, & luxuria, & virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. XXII.) dicit, quod *id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum, & generativum.*

Respondeo dicendum, quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali, vel in-

intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem.

Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis, & intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo, vel animali, possunt a ratione imperari; non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali: huiusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.) quod *vocatur naturale quod generativum, & nutritivum*. Et propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, & magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus; non autem quantum ad omnia: non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur eius imperio.

Ad tertium dicendum, quod virtus, & vitium, laus, & vituperium non debentur ipsis actibus nutritivæ, vel generativæ potentiæ, quæ sunt digestio, & formatio corporis humani; sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ, vel nutritivæ; puta in concupiscendo delectationem cibi, & venereorum, & utendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

ARTICULUS IX. 103

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.

I. quæst. lxxxı. *art.* 3. *ad* 2. & 2. 2. *quæst.* clxvıı. *art.* 1. *cor.* & *II. dist.* x. *quæst.* 1. *art.* 2. *ad* 3. & *ver. quæst.* xv. *art.* 4. *ad* 5. *art.* 5. *ad* 14. & *mal. quæst.* vıı. *art.* 2. *ad* 15.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos. Constat enim quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animæ vegetabilis. Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est (art. præc.) Ergo multo minus membra corporis.

2. Præterea. Cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis: dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemes. Lib. de nat. hom. cap. xxıı.) quod *pulsativum non est persuasibile ratione*. Ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.

3. Præterea. Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. xvı. a med.) quod *motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo præsente; aliquando autem destituit inhiantem; & cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore*. Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed contra est quod Augustinus dicit VIII. Confess. (cap. ıx. parum a princ.) *Imperat animus ut moveatur manus, & tanta est facilitas ut vix a servitio discernatur imperium*.

Respondeo dicendum, quod membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ. Unde eo modo quo potentiæ animæ se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum quæ moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ; quarum quædam sunt rationi viciniores quam vires animæ vegetabilis.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ ad intellectum, & voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur; ut a cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, & a voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam: principium autem corporalis motus est a motu cordis: unde motus cordis secundum naturam est, & non secundum voluntatem: consequitur enim, sicut *per se accidens*, vitam, quæ est ex unione corporis, & animæ; sicut motus gravium, & levium consequitur formam substantialem ipsorum: unde & a generante moveri dicuntur, secundum Philosophum in VIII. Phys. (text. 29. & seq.) & propter hoc motus iste *vitalis* dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. cit. in arg.) quod

quod *sicut generativum, & nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale*. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (loc. cit. in arg.) hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœna peccati, ut scilicet anima suæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipue membro pœnam patiatur per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur (quæst. lxxxv. art. 1. & 3.) natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cuius causam assignat Aristoteles in Libro de causis motus animalium (seu de communi animal. motione cap. xi. a med.) dicens, involuntarios esse motus cordis, & membri pudendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus, & phantasia repræsentant aliqua ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum iussum rationis, aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis, & frigiditatis: quæ quidem alteratio non subiacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitæ; principium autem est virtute totum: cor enim principium est sensuum; & ex membro genitali virtus exit seminalis, quæ est virtute totum animal: & ideo habent proprios motus naturaliter: quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est (in solut. ad 2.)

QUAESTIO XVIII.

De bonitate, & malitia humanorum actuum in generali,

in undecim articulos divisa.

Post hoc considerandum est de bonitate, & malitia humanorum actuum: & primo, quomodo actio humana sit bona, vel mala; secundo de his quæ consequuntur ad bonitatem, vel malitiam humanorum actuum, puta meritum, peccatum, & culpa.

Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate, & malitia humanorum actuum in generali. Secunda de bonitate, & malitia interiorum actuum. Tertia de bonitate, & malitia exteriorum actuum.

Circa primum quæruntur undecim.

Primo, utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala.

Secundo, utrum actio hominis habeat quod sit bona, vel mala, ex obiecto.

Tertio, utrum hoc habeat ex circumstantia.

Quarto, utrum hoc habet ex fine.

Quinto, utrum aliqua actio hominis sit bona, vel mala in sua specie.

Sexto, utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine.

Septimo, utrum species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex obiecto, sicut sub genere, aut e converso.

Octavo, utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.

Nono, utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

Decimo, utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

Undecimo, utrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

ARTICULUS I. 104

Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.

Inf. art. 2. corp. & quæst. lxxiii. *art. 7. ad 1. & mal. quæst. 11. art. 2. & 3 & 5. corp.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis actio hominis sit bona, & nulla sit mala. Dicit enim Dionysius iv. cap. de div. Nomin. (p. 4. lect. 22.) quod *malum non agit nisi virtute boni*. Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Præterea. Nil agit nisi secundum quod est actu. Non est autem aliquid malum, secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu: inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 19. & 20.) Nihil ergo agit, inquantum est malum, sed solum in-

inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, & nulla mala.

3. Praeterea. Malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium IV. cap. de div. Nom. (p. 4. lect. 23.) Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. III. 20. *Omnis qui male agit, odit lucem*. Est ergo aliqua actio hominis mala.

Respondeo dicendum, quod de bono, & malo in actionibus oportet loqui sicut de bono, & malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa.

In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim, & ens convertuntur, ut in I. dictum est (quaest. V. art. 3.) Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum & simplex; unaquaeque res vero habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, & tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam; sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima, & corpore, habens omnes potentias, & instrumenta cognitionis, & motus: unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate; inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, & dicitur *malum*; sicut homo caecus habet de bonitate quod vivit, & malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate, vel bonitate, neque malum, neque bonum dici posset.

Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens; poterit tamen dici simpliciter ens, & secundum quid non ens, ut in primo dictum est (quaest. V. art. 1. ad 1.)

Sic igitur dicendum est, quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate; inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, & sic dicitur mala; puta, si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset; si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde & actio causata est quoddam bonum deficiens, quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit, & secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem; sicut homo caecus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest; sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate, & entitate; sicut adulterium est causa generationis humanae, inquantum habet commixtionem maris, & feminae, non autem inquantum caret ordine rationis.

ARTICULUS II. 105

Utrum actio hominis habeat bonitatem, vel malitiam ex obiecto.

Inf. quaest. XIX. *art.* I. *&* 2. *cor. & quaest.* XXI. *art.* I. *cor. & II. dist.* XXXVI. *art.* 5. *cor.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actio non habeat bonitatem, vel malitiam ex obiecto. Obiectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit in Lib. III. de doctr. christ. (cap. XII. parum a princ.) Ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex obiecto.

2. Praeterea. Obiectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quae est actus. Ergo bonum, & malum non est in actibus ex obiecto.

3. Praeterea. Obiectum potentiae activae comparatur ad actionem sicut effectus ad causam. Sed bonitas causae non dependet ex effectu, sed magis e converso. Ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex obiecto.

Sed contra est quod dicitur Oseae IX. 10. *Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt*. Fit autem homo Deo abominabilis

bilis propter malitiam suæ operationis. Ergo malitia operationis est secundum obiecta mala quæ homo diligit: & eadem ratio est de bonitate actionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) bonum, & malum actionis, sicut & ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi, vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem.

Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto, sicut & motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei; ita & prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti: unde & a quibusdam vocatur *bonum ex genere*, puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis; ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto, sicut accipere aliena: & dicitur *malum ex genere*, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus *humanum genus* totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem: & ideo, inquantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod obiectum non est materia *ex qua*, sed materia *circa quam*; & habet quodammodo rationem formæ; inquantum dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non semper obiectum actionis humanæ est obiectum activæ potentiæ. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili; & tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata; sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivæ potentiæ; sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur quod sit terminus actionis eius, & per consequens quod det ei formam, & speciem: motus enim habet speciem a terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus; tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest; & ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

ARTICULUS III. 106

Utrum actio hominis sit bona, vel mala ex circumstantia.

Inf. quæst. XLII. *art. 6. cor. & mal. quæst.* II. *art. 5. cor. & quæst.* VII. *art.* 4. *corp. & quodlib.* IV. *art.* 16. *cor. &, II. dist.* XXXVI. *art. 5. cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod actio non sit bona, vel mala ex circumstantia. Circumstantiæ enim circumstant actum, sicut extra ipsum existentes, ut dictum est (quæst. VII. art. 1.) Sed bonum, & malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in VI. Metaph. (tex. 8.) Ergo actio non habet bonitatem, vel malitiam ex circumstantia.

2. Præterea. Bonitas, vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiæ, cum sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis: quia *nulla ars considerat id quod est per accidens*, ut dicitur in VI. Metaph. (tex. 4.) Ergo bonitas, vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Præterea. Id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei per aliquod accidens. Sed bonum, & malum convenit actioni secundum suam substantiam: quia actio ex suo genere potest esse bona, vel mala, ut dictum est (art. præc.) Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona, vel mala.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Lib. II. Ethic. (cap. VI.) quod *virtuosus operatur, secundum quod oportet, & quando oportet, & secundum alias circumstantias*. Ergo e contrario vitiosus secundum unumquodque vitium operatur, quando non oportet, ubi non oportet, & sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanæ secundum circumstantias sunt bonæ, vel malæ.

Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quæ debetur eis, ex forma substantiali, quæ dat speciem; sed multum superadditur ex supervenientibus ac-

accidentibus; sicut in homine ex figura, ex colore, & sic de aliis: quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum.

Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quæ adveniunt tamquam accidentia quædam: & huiusmodi sunt circumstantiæ debitæ. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantiæ sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis; sunt tamen in ipsa actione, velut quædam accidentia eius; sicut & accidentia quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta; sed quædam sunt per se accidentia, quæ in unaquaque arte considerantur: & per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quod cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam, & secundum accidens, ita & bonum attribuitur alicui & secundum esse suum essentiale, & secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

ARTICULUS IV. 107

Utrum actio humana sit bona, vel mala ex fine.

Inf. quæst. lxxiii. *art.* 1. *ad* 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod bonum, & malum in actibus humanis non sit ex fine. Dicit enim Dionysius iv. cap. de div. Nom. (p. 4. aliquant. a princ. lect 14.) quod *nihil respiciens ad malum operatur*. Si igitur ex fine derivaretur operatio bona, vel mala, nulla actio esset mala: quod patet esse falsum.

2. Præterea. Bonitas actus est aliquid in ipso existens; finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona, vel mala.

3. Præterea. Contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam; & e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur, ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona, vel mala.

Sed contra est quod Boetius dicit in Topic. (implic. Lib. III. cap. 1. non procul a princ.) quod *cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est; & cuius finis malus est, ipsum quoque malum est.*

Respondeo dicendum, quod eadem est dispositio rerum in bonitate, & in esse. Sunt enim quædam quorum esse ex alio non dependet: & in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quædam vero sunt quorum esse dependet ab alio: unde oportet quod considerentur per considerationem ad causam a qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente, & forma; sic bonitas rei dependet a fine. Unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanæ, & alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit.

Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio: quia quantum habet de actione, & entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est (art. 1. huius quæst.) Alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, & quandoque apparens: & secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quod quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam: & secundum hoc contingit actionem quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia *quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa*, ut Dionysius dicit iv. cap.

de

de div. Nom. (p. 4. post. med. lect. 22.)

ARTICULUS V. 108

Utrum aliqua actio humana sit bona, vel mala in sua specie.

Mal. quaest. 11. art. 4. ad 5. & art. 5. cor.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod actus morales non differant specie secundum *bonum*, & *malum*. Bonum enim, & malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est (art. 1. huius quaest.) Sed in rebus *bonum*, & *malum* non diversificant speciem: idem enim specie est homo bonus, & malus. Ergo neque etiam *bonum*, & *malum* in actibus diversificant speciem.

2. Praeterea. Malum, cum sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum in III. Metaph. (tex. 10.) Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie: & ita *bonum*, & *malum* non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Praeterea. Diversorum actuum secundum speciem diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono, & malo; sicut homo generatur ex adulterio, & ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus, & malus non differunt specie.

4. Praeterea. *Bonum*, & *malum* dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est (art. 3. huius quaest.) Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem, & malitiam.

Sed contra. Secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) *similes habitus similes actus reddunt*. Sed habitus bonus, & malus differunt specie, ut liberalitas, & prodigalitas. Ergo & actus bonus, & malus differunt specie.

Respondeo dicendum, quod omnis actus speciem habet ex suo obiecto, sicut supra dictum est (quaest. 1. art. 3. & ar. 3. huius quaest.) Unde oportet quod aliqua differentia obiecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum, quod aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quae non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum: quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in comparatione ad unum principium, & per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem, & sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum.

In actibus autem *bonum*, & *malum* dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (par. 4. a med. lect. 22.) *bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem*. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam, & malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni, & mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens, vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.

Unde manifestum est quod *bonum*, & *malum* diversificant speciem in actibus moralibus: differentiae enim per se diversificant speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in rebus naturalibus *bonum*, & *malum* quod est *secundum naturam*, & *contra naturam*, diversificant speciem naturae: corpus enim mortuum, & corpus vivum non sunt eiusdem speciei. Et similiter *bonum*, inquantum est secundum rationem, & *malum*, inquantum est praeter rationem, diversificant speciem moris.

Ad secundum dicendum, quod *malum* importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat obiectum, sed quia habet obiectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde, inquantum obiectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quod actus coniugalis, & adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, & habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem & praemium, aliud vituperium & poenam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie, & sic habent unum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum, quod circum-

stantia quandoque sumitur ut differentia essentialis obiecti, secundum quod ad rationem comparatur; & tunc potest dare speciem actui morali: & hoc oportet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam: non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

ARTICULUS VI. 109

Utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine.

Inf. quæst. XIX. *art.* I. *& II. dist.* XL. *ar.* I.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod *bonum*, & *malum*, quod est ex fine, non diversificent speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex obiecto. Sed finis est præter rationem obiecti. Ergo *bonum*, & *malum* quod est ex fine, non diversificant speciem actus.

2. Præterea. Id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est (art. præc.) Sed accidit alicui actui quod ordinetur ad aliquem finem, sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum *bonum*, & *malum* quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

3. Præterea. Diversi actus secundum speciem ad unum finem ordinari possunt; sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diversarum virtutum, & diversorum vitiorum. Non ergo *bonum*, & *malum* quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Sed contra est quod supra ostensum est (quæst. I. art. 3.) quod actus humani habent speciem a fine. Ergo *bonum*, & *malum* quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur *humani*, inquantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est (quæst. I. art. I.) In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, & actus exterior.

Et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii; id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio obiecto.

Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. II. post princ.) quod *ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quam fur.*

Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem obiecti, ut dictum est (in cor. & quæst. I. art. 3.)

Ad secundum dicendum, quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.

ARTICULUS VII. 110.

Utrum species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex obiecto sicut sub genere, vel e converso.

2. 2. *quæst.* XI. *art.* I. *ad* 2.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quæ est ex obiecto sicut species sub genere, puta cum aliquis vult furari, ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex obiecto, ut dictum est (ar. præc. & 2. huius quæst. & quæst. I. art. 3.) Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua alia specie (*a*) quæ sub propria specie non continetur: quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex obiecto.

2. Præterea. Semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quæ est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quæ est ex obiecto, quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex obiecto, sicut species specialissima.

3. Præterea. Quanto aliqua differentia est

(a) *Ita edit. Rom. Cod. Alcan.* quæ sub propria aliqua specie non continetur. *Theologi, Nicolaini, & edit. Patav.* quod sub propria specie continetur. *Vide solutionem.*

est magis formalis, tanto magis est specialis: quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Sed species quæ est ex fine, est formalior ea quæ est ex obiecto, ut dictum est (art. præc.) Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex obiecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed contra. Cuiuslibet generis sunt determinatæ differentiæ. Sed actus eiusdem speciei ex parte obiecti potest ad infinitos fines ordinari, puta furtum ad infinita bona, vel mala. Ergo species quæ est ex fine, non continetur sub specie quæ est ex obiecto sicut sub genere.

Respondeo dicendum, quod obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis. Uno modo sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam. Alio modo per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit in VII. Metaph. (tex. 43.) quod differentiæ dividentes aliquod genus, & constituentes speciem illius generis per se dividant illud; si autem per accidens, non recte procedit divisio, puta si quis dicat: *Animalium aliud rationale, aliud irrationale; & animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum*. *Alatum* enim, & *non alatum* non sunt per se determinativa eius quod est irrationale. Oportet autem sic dividere: *Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; & habentium pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos*: hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quæ est ex obiecto, non est per se determinativa eius quæ est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia; sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus, quod ille qui furatur, ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius: unde una istarum specierum continebitur sub altera.

Considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cuius evidentiam primo considerandum est, quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori; sicut victoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce; ordinatio autem huius aciei vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quod differentia specifica quæ est ex fine, est magis generalis; & differentia quæ est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius. Voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur; sed secundum ea quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri; sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi, & secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturæ, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 3. ad 3.)

Ad secundum dicendum, quod finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu; (*a*) sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est absolutius, & minus contractum: unde & partes definitionis reducuntur ad genus causæ formalis, ut dicitur in II. Physic. (implic. tex. 31.) Et secundum hoc genus est causa formalis speciei; & tanto erit formalius, quanto communius.

(*a*) *Ita codd. Alcan. & Camer. cum editis passim. Perperam edit. Rom.* Sed etiam genus consideratur ut formalius specie (secundum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam) inquantum facit esse absolutius, & minus contractum.

ARTICULUS VIII. 111

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.

I. dist. 1. quaest. III. ad 3. & II. dist. xl. art. 5. & mal. quaest. II. art. 4. per to. & 5. cor.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum (in Enchir. cap. XI. a princ.) Sed privatio, & habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum (in prædic. cap. de oppos.) Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum, & malum.

2. Præterea. Actus humani habent speciem a fine, vel obiecto, ut dictum est (quæst. I. art. 3. & art. 6. huius quæst.) Sed omne obiectum, & omnis finis habet rationem boni, vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus, vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Præterea. Sicut dictum est (art. 1. huius quæst.) actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus, vel malus, & nullus indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. II. de serm. Domini in monte (cap. XVIII. parum a princ.) quod *sunt quædam facta media, quæ possunt bono, vel malo animo fieri, de quibus est temerarium iudicare*. Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. huius quæst.) actus omnis habet speciem ab obiecto: & actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid quod repugnat ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena.

Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, & huiusmodi: & tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est privatio. Quædam quæ consistit in *privatum esse*; & hæc nihil relinquit, sed totum aufert; ut cæcitas totaliter aufert visum, & tenebræ lucem, & mors vitam: & inter hanc privationem, & habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio, quæ consistit in *privari*; sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in comment. super Lib. Prædicamentorum (in cap. de oppos.) quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum, & malum.

Ad secundum dicendum, quod omne obiectum, vel finis habet aliquam bonitatem, vel malitiam, saltem naturalem; non tamen semper importat bonitatem, vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est (in corp. art.) & de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid habet actus, pertinet ad speciem eius. Unde etsi in ratione suæ speciei non contineatur quicquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus; sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

ARTICULUS IX. 112

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum

II. dist. xl. art. 5. corp. & IV. dist. XXVI. quæst. I. art. 4. corp. & mal. quæst. II. art. 4. & 5.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens. Nulla enim species est quæ sub se non contineat, vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est (art. præc.) Ergo

Ergo videtur quod aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Præterea. *Ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Sed aliquis habitus est indifferens: dicit enim Philosophus in IV. Ethic. (cap. 1. a med.) de quibusdam, sicut de placidis, & prodigis, quod non sunt mali; & tamen constat quod non sunt boni, cum recedant a virtute; & sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

3. Præterea. Bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitii, vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

Sed contra est quod Gregorius dicit in quadam hom. (VI. in Evang. in fin.) *Otiosum verbum est quod utilitate rectitudinis, aut ratione iustæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret*. Sed verbum otiosum est malum, quia de eo reddent homines rationem in die iudicii, ut dicitur Matth. XII. Si autem non caret ratione iustæ necessitatis, aut piæ utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum, aut malum. Pari ergo ratione & quilibet alius actus vel est bonus, vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

Respondeo dicendum, quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus, vel malus in individuo consideratus: & hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est (art 3. huius quæst.) non solum habet bonitatem ex obiecto, a quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi quædam accidentia; sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei.

Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum, vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, & habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse, vel malum.

Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum, aut pedem) talis actus non est proprie loquendo moralis, vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione: & sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens: & sic procedit ratio. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens: non enim est aliquod obiectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum, vel ad bonum per finem, vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus, vel malus, unde per aliquid aliud potest fieri bonus, vel malus; sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus, vel niger; nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus, aut niger: Potest enim albedo, vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit, illum esse malum proprie qui est aliis hominibus nocivus: & secundum hoc dicit, prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi; & similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectæ repugnans; & secundum hoc omnis individualis actus est bonus, vel malus, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem, vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis: & idem patet in aliis.

ARTICULUS X. 113

Utrum aliqua circumſtantia conſtituat actum moralem in ſpecie boni, vel mali.

Sup. art. 5. ad 4. & inf. art. 11. corp. & quæſt. lxxiii. *art. 7. cor. & ad 1. & II. diſt.* xxxvi. *art. 5. cor. & IV. diſt.* xvi. *quæſt.* iii. *art. 2. quæſt. 3. cor. & diſt.* xli. *art. 4. quæſt. 1. cor. & mal. quæſt.* ii. *art. 6. per tot. & art. 7. & quæſt.* vii. *art. 4. cor.*

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod circumſtantia non poſſit conſtituere aliquam ſpeciem boni, vel mali actus. Species enim actus eſt ex obiecto. Sed circumſtantiæ differunt ab obiecto. Ergo circumſtantiæ non dant ſpeciem actui.

2. Præterea. Circumſtantiæ comparantur ad actum moralem ſicut accidentia eius, ut dictum eſt (quæſt. vii. art. 1.) Sed accidens non conſtituit ſpeciem. Ergo circumſtantia non conſtituit aliquam ſpeciem boni, vel mali.

3. Præterea. Unius rei non ſunt plures ſpecies. Unius autem actus ſunt plures circumſtantiæ. Ergo circumſtantia non conſtituit actum moralem in aliqua ſpecie boni, vel mali.

Sed contra. Locus eſt circumſtantia quædam. Sed locus conſtituit actum moralem in quadam ſpecie mali, furari enim aliquid de loco ſacro eſt ſacrilegium. Ergo circumſtantia conſtituit actum moralem in aliqua ſpecie boni, vel mali.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſpecies rerum naturalium conſtituuntur ex naturalibus formis; ita ſpecies moralium actuum conſtituuntur ex formis, prout ſunt a ratione conceptæ, ſicut ex ſupradictis patet (art. 5. huius quæſt.)

Quia vero natura determinata eſt ad unum, nec poteſt eſſe proceſſus naturæ in infinitum, neceſſe eſt pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua ſumatur differentia ſpecifica, poſt quam alia differentia ſpecifica eſſe non poſſit. Et inde eſt quod in rebus naturalibus id quod eſt accidens alicui rei, non poteſt accipi ut differentia conſtituens ſpeciem. Sed proceſſus rationis non eſt determinatus ad aliquid unum; ſed, quolibet dato, poteſt ulterius procedere: & ideo quod in actu uno accipitur ut circumſtantia ſuperaddita obiecto, quod determinat ſpeciem actus, poteſt iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis ſpeciem actus; ſicut tollere alienum habet ſpeciem ex ratione alieni, ex hoc enim conſtituitur in ſpecie furti; & ſi conſideretur ſuper hoc ratio loci, vel temporis, ſe habebit in ratione circumſtantiæ. Sed quia ratio etiam de loco, vel de tempore, & aliis huiuſmodi ordinare poteſt, contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordini rationis, puta quod ratio ordinat iniuriam non eſſe faciendam loco ſacro: unde tollere aliquid alienum de loco ſacro addit ſpecialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius conſiderabatur ut circumſtantia, nunc conſideratur ut principalis conditio obiecti rationi repugnans.

Et per hunc modum quandocumque aliqua circumſtantia reſpicit ſpecialem ordinem rationis vel *pro*, vel *contra*, oportet quod circumſtantia det ſpeciem actui morali vel bono, vel malo.

Ad primum ergo dicendum, quod circumſtantia, ſecundum quod dat ſpeciem actui, conſideratur ut quædam conditio obiecti, ſicut dictum eſt (in corp. art.) & quaſi quædam ſpecifica differentia eius.

Ad ſecundum dicendum, quod circumſtantia manens in ratione circumſtantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat ſpeciem; ſed inquantum mutatur in principalem conditionem obiecti, ſecundum hoc dat ſpeciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis circumſtantia conſtituit actum moralem in aliqua ſpecie boni, vel mali; cum non quælibet circumſtantia importet aliquam conſonantiam, vel diſſonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet ſint multæ circumſtantiæ unius actus, quod unus actus ſit in pluribus ſpeciebus.

Licet eiam non ſit inconveniens quod unus actus moralis ſit in pluribus ſpeciebus moris etiam diſparatis, ut dictum eſt (quæſt. 1. art. 3. ad 3. & art. 7. hu. quæſt. ad 1.).

ARTICULUS XI. 114

Utrum omnis circumſtantia augens bonitatem, vel malitiam conſtituat actum moralem in ſpecie boni, vel mali.

Inf. quæſt. lxxiii. *art. 7. cor. & IV. diſt.* xvi. *quæſt.* iii. *art. 1. quæſt. 3. cor. & mal. quæſt. 1. art. 7.*

AD undecimum ſic proceditur. Videtur quod omnis circumſtantia perti-

tinens ad bonitatem, vel malitiam det speciem actui. *Bonum* enim, & *malum* sunt differentiæ specificæ moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate, vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam; quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate, vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem, & malitiam. Ergo facit differre secundum speciem: ergo omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia actus, constituit speciem.

2. Præterea. Aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis, vel malitiæ, aut non. Si non, non potest addere in bonitate, vel malitia actus: quia quod non est bonum, non potest facere maius bonum; & quod non est malum, non potest facere maius malum. Si autem habet in se rationem bonitatis, vel malitiæ, ex hoc ipso habet quamdam speciem boni, vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituit novam speciem boni, vel mali.

3. Præterea. Secundum Dionysium IV. cap. de div. Nom. (par. 4. a med. lect. 22.) *Malum causatur ex singularibus defectibus*. Quælibet autem circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum. Ergo quælibet circumstantia habet novam speciem peccati: & eadem ratione quælibet augens bonitatem videtur addere novam speciem boni, sicut quælibet unitas addita numero facit novam speciem numeri. Bonum enim consistit in *numero*, *pondere*, & *mensura*.

Sed contra. *Magis*, & *minus* non diversificant speciem. Sed *magis*, & *minus* est circumstantia addens in bonitate, vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia, constituit actum moralem in specie boni, vel mali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) circumstantia dat speciem boni, vel mali actui morali, in quantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi præsupposita alia circumstantia, a qua actus moralis habet speciem boni, vel mali; sicut tollere aliquid in magna quantitate, vel parva, non respicit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam, vel bonitatem, puta hoc quod est *esse alienum*, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna, vel parva quantitate non diversificat speciem peccati, tamen potest aggravare, vel diminuere peccatum: & similiter est in aliis malis, vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia variat speciem moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ intenduntur, & remittuntur, differentia intensionis, & remissionis non diversificat speciem; sicut quod differt in albedine secundum magis, & minus, non differt secundum speciem coloris: & similiter quod facit diversitatem in bono, vel malo secundum intensionem, & remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem, vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est (in corp.) Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem, vel malitiam quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud: & similiter non quælibet superaddit novam perfectionem nisi per comparationem ad aliquid aliud; & pro tanto licet augeat bonitatem, vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni, vel mali.

QUAESTIO XIX.

De bonitate, & malitia actus interioris voluntatis,

in decem articulos divisa.

DEinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis: & circa hoc quæruntur decem.

Primo, utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.

Secundo, utrum ex solo obiecto dependeat.

Tertio, utrum dependeat ex ratione.

Quarto, utrum dependeat ex lege æterna.

Quinto, utrum ratio errans obliget.

Sexto, utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala.

Septimo, utrum bonitas voluntatis in his

his quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Octavo, utrum quantitas bonitatis, vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Nono, utrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

Decimo, utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinae voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

ARTICULUS I. 115

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.

AD primum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex obiecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni: quia *malum est praeter voluntatem*, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) Si igitur bonitas voluntatis iudicaretur ex obiecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, & nulla esset mala.

2. Praeterea. Bonum per prius invenitur in fine: unde bonitas finis, inquantum huiusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philosophum in VI. Ethic. (cap. V. a princ.) *bona actio est finis, licet factio numquam sit finis:* ordinatur enim semper, sicut ad finem, ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo obiecto.

3. Praeterea. Unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed obiectum voluntatis est bonum bonitate naturae. Non ergo potest praestare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex obiecto.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. in princ.) quod *iustitia est, secundum quam aliqui volunt iusta*: & eadem ratione virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quae est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

Respondeo dicendum, quod *bonum*, & *malum* sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam *bonum*, & *malum* per se ad voluntatem pertinent, sicut *verum*, & *falsum* ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri, & falsi, prout dicimus opinionem esse veram, vel falsam. Unde voluntas bona, & mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta, ut dictum est (quaest. praec. art. 5.) & ideo *bonum*, & *malum* in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni; quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum: & propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum; non tamen talis actus est actus voluntatis, ut supra dictum est (quaest. III. art. 4.)

Ad tertium dicendum, quod bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum: & inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum, & moralium actuum, ut supra dictum est (quaest. XVIII. art. 5.)

ARTICULUS II. 116

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo obiecto.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex obiecto. Finis enim affinior est voluntati quam alteri potentiae. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet (quaest. XVIII. art. 4.) Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine.

2. Praeterea. Bonitas actus non solum est ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est (quaest. XVIII. art. 3.) Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis, & malitiae in actu voluntatis: puta quod aliquis velit quando debet, & ubi debet, & quantum debet, & quomodo debet, vel prout debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis.

3. Praeterea. Ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est (quaest. VI. art. 8.) Sed hoc non esset, nisi bonitas, & malitia voluntatis a circumstantiis dependeret. Ergo bonitas, & malitia voluntatis dependeret

pen-

pendet ex circumstantiis, & non a solo obiecto.

Sed contra. Ex circumstantiis, inquantum huiusmodi, actus non habet speciem, ut supra dictum est (quæst. XVIII. art. 10. ad 2.) Sed *bonum*, & *malum* sunt specificæ differentiæ actus voluntatis, ut dictum est (quæst. XVIII. art. 5.) Ergo bonitas, & malitia voluntatis non dependet ex circumstantiis, sed ex solo obiecto.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, & in paucioribus consistens, sicut prima corpora sunt simplicia: & ideo invenimus quod ea quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, & in uno consistunt. Principium autem bonitatis, & malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis: & ideo bonitas, & malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur; aliorum vero actuum bonitas, & malitia potest secundum diversa attendi.

Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se: quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto, & non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus.

Ad primum ergo dicendum, quod finis est obiectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas quæ est ex obiecto, a bonitate quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum virium; nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, & voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum, quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur, quod aliquis vult aliquod bonum, quando non debet, potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod ista circumstantia referatur ad volitum; & sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita quod referatur ad actum volendi; & sic impossibile est quod aliquis velit bonum, quando non debet, quia semper homo debet velle bonum; nisi forte per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum: & tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiæ se tenent ex parte voliti, inquantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

ARTICULUS III. 117

Utrum bonum voluntatis dependeat ex ratione.

Inf. quæst. XXI. *art.* 1. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione. Prius enim non dependet a posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem, ut ex supradictis patet (quæst. VIII. art. 1. & quæst. IX. art. 1.) Ergo bonum voluntatis non dependet a ratione.

2. Præterea. Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. 11.) quod *bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto*. Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicæ magis dependet a bonitate voluntatis quam e converso.

3. Præterea. Movens non dependet ab eo quod movetur, sed e converso. Voluntas autem movet rationem, & alias vires, ut supra dictum est (quæst. IX. art. 1.) Ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

Sed contra est quod Hilarius dicit in X. de Trin. (in princ.) *Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subiicitur*. Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subiecta rationi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. & 2. hu. quæst.) bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem: nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei. Bonum autem sensibile, vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis

tatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab obiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem; sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis: quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliativus, & ratiocinativus eorum quæ sunt ad finem: sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen & ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quodam modo movet rationem; & ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet obiecti, ut supra dictum est (quæst. IX. art. I.)

ARTICUUS IV. 118

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna.

Inf. quæst. XXI. *art.* I. *corp.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod bonitatis voluntatis humanæ non dependeat a lege æterna. Unius enim una est regula, & mensura. Sed regula humanæ voluntatis, ex qua eius bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis a lege æterna.

2. Præterea. *Mensura est homogenea mensurato*, ut dicitur in X. Metaphys. (tex. 4.) Sed lex æterna non est homogenea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ, ut ab ea bonitas eius dependeat.

3. Præterea. Mensura debet esse certissima. Sed lex æterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

Sed contra est quod Augustinus dicit XXII. contra Faustum (cap. XXVII. in princ.) quod *peccatum est dictum, factum, vel concupitum aliquid contra æternam legem.* Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege æterna.

Respondeo dicendum, quod in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda: quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina: unde in Psal. IV. 6. dicitur: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine:* quasi diceret: Lumen rationis, quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, & nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ a lege æterna quam a ratione humana: & ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum, quod unius rei non sunt plures mensuræ proximæ; possunt tamen esse plures mensuræ quarum una sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod mensura proxima est homogenea mensurato, non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum, quod licet lex æterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria eius imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

ARTICULUS V. 119

Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala.

II. dist. XXXIX. *quæst.* III. *art.* 2. *co. & art.* 3. *per t. & IV. dist.* IX. *art.* 3. *quæst.* 2. *ad* 2. *& ver. quæst.* XVII. *art.* 4. *& mal. quæst.* II. *art.* 2. *ad* 8. *& quol.* III. *art.* 27. *& quol.* VIII. *art.* 13. *&* 15. *& quol.* IX. *art.* 15. *co. & Rom.* XIV. *lect.* 2. *& lect.* 3. *fi. & Gal.* V.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas discordans a ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanæ, inquantum derivatur a lege æterna, ut dictum est (art. præc.) Sed ratio errans non derivatur a lege æterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ: non est

est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

2. Praeterea. Secundum Augustinum (serm VI. de ver. Dom. cap. VIII.) *Inferioris potestatis praeceptum non obligat, si contrarietur praecepto potestatis superioris; sicut si Proconsul iubeat aliquid quod Imperator prohibet*. Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra praeceptum superioris, scilicet Dei, cuius est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat: non est ergo voluntas mala, si discordet a ratione errante.

3. Praeterea. Omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiae. Sed voluntas discordans a ratione errante non potest reduci ad aliquam speciem malitiae; puta si ratio errans errat in hoc quod dicat esse fornicandum, voluntas eius qui fornicari non vult; ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans a ratione errante non est mala.

Sed contra. Sicut in primo dictum est (quaest. LXXIX. art. 13.) conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans a ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala: dicitur enim Rom. XIV. 23. *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, idest omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.

Respondeo dicendum, quod cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quaedam applicatio scientiae ad actum, ut in primo dictum est (loc. sup. cit.) idem est quaerere, *utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala*, quod quaerere, *utrum conscientia errans obliget*.

Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum. Quidam enim sunt boni ex genere; quidam sunt indifferentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo, quod si ratio, vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error: similiter si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere: eadem enim ratione praecipiuntur bona qua prohibentur mala. Sed si ratio, vel conscientia dicat alicui, quod illa quae sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex praecepto, vel quod illa quae sunt secundum se bona, sint prohibita; erit ratio, vel conscientia errans: & similiter si ratio, vel conscientia dicat alicui, quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum, vel praeceptum, erit ratio, vel conscientia errans.

Dicunt ergo, quod ratio, vel conscientia errans circa indifferentia, sive praecipiendo, sive prohibendo, obligat; ita quod voluntas discordans a tali ratione errante erit mala, & peccatum. Sed ratio, vel conscientia errans praecipiendo ea quae sunt per se mala, vel prohibendo ea quae sunt per se bona, & necessaria ad salutem, non obligat: unde in talibus voluntas discordans a ratione, vel conscientia errante non est mala.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas discordans a ratione, vel conscientia errante est mala aliquo modo propter obiectum, a quo bonitas, vel malitia voluntatis dependet; non autem propter obiectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut bonum, vel malum ad faciendum, vel ad vitandum. Et quia obiectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est (quaest. VIII. art. 1.) ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis, vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni, vel mali per accidens; sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis: puta abstinere a fornicatione, bonum quoddam est; tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum, & necessarium ad salutem; sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. I. & II.).

11.) quod per se loquendo incontinens est qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem qui non sequitur rationem falsam.

Unde dicendum, quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta, sive errante, semper est mala.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium rationis errantis, licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans iudicium suum proponit ut verum, & per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini habet locum, quando cognoscitur quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod præceptum Proconsulis esset præceptum Imperatoris, contemnendo præceptum Proconsulis, contemneret præceptum Imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi; sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, & Dei præceptum.

Ad tertium dicendum, quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali; puta quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod huiusmodi: & tunc ad talem speciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

ARTICULUS VI. 120

Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.

Sup. art. 5. & locis ibi inductis.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans a ratione tendit in id quod ratio iudicat malum; ita voluntas concordans rationi tendit in id quod ratio iudicat bonum. Sed voluntas discordans a ratione etiam errante est mala. Ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

2. Præterea. Voluntas concordans præcepto Dei, & legi æternæ semper est bona. Sed lex æterna, & præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Præterea. Voluntas discordans a ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem sit mala; & sic talis homo erit perplexus, & ex necessitate peccabit: quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed contra. Voluntas occidentium Apostolos erat mala; sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Ioan. XVI. 2. *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo.* Ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

Respondeo dicendum, quod sicut præmissa quæstio eadem est cum quæstione qua quæritur, *utrum conscientia erronea liget*; ita ista quæstio eadem est cum illa qua quæritur, *utrum conscientia erronea excuset*.

Hæc autem quæstio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra (quæst. VI. art. 8.) quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum, & malum morale consistit in actu, inquantum est voluntarius, ut ex præmissis patet (art. 2. huius quæst.) manifestum est quod illa ignorantia quæ causat involuntarium, tollit rationem boni, & mali moralis; non autem illa quæ involuntarium non causat. Dictum est etiam supra (quæst. VI. ar. 8.) quod ignorantia quæ est aliquo modo volita, sive directe, sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirecte autem propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est (ibid.).

Si igitur ratio, vel conscientia erret errore voluntario vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis, vel conscientiæ non excusat quin voluntas concordans rationi, vel conscientiæ sic erranti sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiæ absque omni negligentia; tunc talis error rationis, vel conscientiæ excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala: puta, si ratio errans dicat, quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans

dans huic rationi erranti est mala, eo quod error ille provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur; si autem ratio erret in hoc quod credat, aliquam mulierem submissam esse suam uxorem, & ea petente debitum, velit eam cognoscere, excusatur voluntas eius ut non sit mala: quia error iste ex ignorantia circumstantiae provenit, quae excusat, & involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in iv. cap. de divin. Nom. (par. 4. lect. 22.) *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*. Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.

Ad secundum dicendum, quod lex aeterna errare non potest; sed ratio humana potest errare: & ideo voluntas concordans rationi humanae non semper est recta, nec semper est concordans legi aeternae.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi; ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur: sicut supposito quod aliquis quaerat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit: nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis, vel conscientiae, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate: nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis, & voluntaria.

ARTICULUS VII. 221

Utrum voluntatis bonitas in his quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

II. dist. XXXVIII. *art.* 4. *ad* 4. *& art.* 5. *cor. & dist.* xl. *art.* 1. *& in exp. lit.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim supra (art. 2. huius quaest.) quod bonitas voluntatis dependet ex solo obiecto. Sed in his quae sunt ad finem, aliud est obiectum voluntatis, & aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Praeterea. Velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriae, vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Praeterea. *Bonum*, & *malum* sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti: qui enim vult furari, ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit IX. Confessionum (cap. III. implic.) quod *intentio remuneratur a Deo*. Sed ex eo aliquid remuneratur a Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Respondeo dicendum, quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem: uno modo ut praecedens; alio modo (a) ut consequens.

Praecedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis: & tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult ieiunare propter Deum, habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est (art. 1. & 2. huius quaest.) necesse est quod dependeat ex intentione finis.

Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati praeexistenti; puta si aliquis vellet aliquid facere, & postea referat illud in Deum: & tunc primae voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

Ad primum ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quaedam ratio bonitatis in obiecto, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod voluntas

(a) *Ita ex codd. emendarunt Conradus, & Garcia, & ita habent editi passim. Edit. Rom.* ut concomitans.

tas non poteſt dici bona, ſi ſit intentio mala cauſa volendi: qui enim vult dare eleemoſynam propter inanem gloriam conſequendam, vult id quod de ſe eſt bonum ſub ratione mali; & ideo, prout eſt volitum ab ipſo, eſt malum: unde voluntas eius eſt mala. Sed ſi intentio ſit conſequens, tunc voluntas potuit eſſe bona; & per intentionem ſequentem non depravatur ille actus voluntatis, qui præceſſit, ſed actus voluntatis qui iteratur.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut iam dictum eſt (art. præc. ad 1.) malum contingit ex ſingularibus defectibus, bonum autem ex tota & integra cauſa. Unde ſive voluntas ſit eius quod eſt ſecundum ſe malum, ſub ratione boni, ſive ſit boni, ſub ratione mali, ſemper voluntas erit mala; ſed ad hoc quod ſit voluntas bona, requiritur quod ſit boni ſub ratione boni, id eſt quod velit bonum, & propter bonum.

ARTICULUS VIII. 122

Utrum quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate ſequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Sup. art. 7. ad 2. & mal. quæſt. 11. ar. 2. ad 7.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia ſuper illud Matth. XII. 35. *Bonus homo de theſauro bono cordis ſui profert bona*, dicit Gloſſa (interl.) „Tantum boni quis facit, quantum intendit.“ Sed intentio non ſolum dat bonitatem actui exteriori, ſed etiam voluntati, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

2. Præterea. Augmentata cauſa augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas eſt cauſa bonæ voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas eſt bona.

3. Præterea. In malis quantum aliquis intendit, tantum peccat: ſi enim aliquis proiiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus eſſet homicidii. Ergo pari ratione in bonis tantum eſt bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed contra. Poteſt eſſe intentio bona, & voluntas mala. Ergo pari ratione poteſt eſſe intentio magis bona, & voluntas minus bona.

Reſpondeo dicendum, quod circa actum, & intentionem finis duplex quantitas poteſt conſiderari: una ex parte obiecti; quia vult maius bonum, vel agit; alia ex intenſione actus, quia intenſe vult, vel agit; quod eſt maius ex parte agentis.

Si igitur loquamur de quantitate utriuſque quantum ad obiectum, manifeſtum eſt quod quantitas actus non ſequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris contingere poteſt dupliciter. Uno modo quia obiectum quod ordinatur ad finem intentum, non eſt proportionatum fini illi; ſicut ſi quis daret decem libras, non poſſet conſequi ſuam intentionem, ſi intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo propter impedimenta quæ ſupervenire poſſunt circa exteriorem actum, quæ non eſt in poteſtate noſtra removere; puta aliquis intendit ire uſque Romam, & occurrunt ei impedimenta, quod non poteſt hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis non eſt niſi uno modo: quia interiores actus voluntatis ſunt in poteſtate noſtra, non autem exteriores actus. Sed voluntas poteſt velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento: & ſic voluntas, quæ fertur in illud obiectum abſolute conſideratum, non eſt tantum bona, quantum eſt intentio. Sed quia etiam ipſa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum ſcilicet eſt ratio eius, propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem, inquantum ſcilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem; licet illud per quod vult conſequi tantum bonum, non ſit dignum illo bono.

Si vero conſideretur quantitas intentionis, & actus ſecundum intentionem utrinſque, ſic intenſio intentionis redundat in actum interiorem, & exteriorem voluntatis: quia ipſa intentio quodammodo ſe habet formaliter ad utrumque, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. XII. art. 4.) licet materialiter intentione recta exiſtente intenſa, poſſit eſſe actus interior, vel exterior non ita intenſus, materialiter loquendo: puta cum aliquis non ita intenſe vult medicinam ſumere, ſicut vult ſanitatem; tamen hoc ipſum quod eſt intenſe intendere ſanitatem, redundat formaliter in hoc quod eſt intenſe velle medicari. Sed tamen hoc eſt conſiderandum, quod intenſio actus interioris, vel exterioris poteſt referri ad intentionem ut obiectum: puta cum aliquis intendit intenſe velle, vel aliquid intenſe operari; & tamen non propter

hoc

hoc intense vult, vel operatur: quia quantitatem boni non sequitur bonitas actus interioris, vel exterioris, ut dictum est (hic sup.) Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur: quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicetur (quaest. cxiv. art. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui praecipue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa (ord. ex Rabano) dicit ibidem, quod *thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus iudicat opera*. Bonitas enim intentionis, ut dictum est (in cor. art.) redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quae facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

Ad secundum dicendum, quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonae voluntatis: unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis: & ideo etiam quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est (in resp. ad 2.)

ARTICULUS IX. 123

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

I. dist. xlviii. *art.* 1. *& ver. quaest.* xxiii. *art.* 7. *cor.*

AD nonum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis humanae non dependeat ex conformitate voluntatis divinae. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinae, ut patet per id quod dicitur Isai. lv. 9. *Sicut exaltantur caeli a terra, ita exaltatae sunt viae meae a viis vestris, & cogitationes meae a cogitationibus vestris*. Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam: quod est inconveniens.

2. Praeterea. Sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quod sit conformis scientiae divinae: multa enim Deus scit quae nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinae.

3. Praeterea. Voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinae. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinae.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxvi. 39. *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis*: quod dicit, quia *rectum vult esse hominem, & ad Deum dirigi*, ut Augustinus dicit in Enchir. (implic. ex cap. cvi. sed expres. in Psal. xxxii. conc. 1. super illud, *Rectos decet collaudatio*.) Rectitudo autem voluntatis est bonitas eius. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 7. huius quaest.) bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est (quaest. 1. art. 8.) Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis quod ordinetur ad summum bonum.

Hoc autem bonum primo quidem & per se comparatur ad voluntatem divinam ut obiectum proprium eius: illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura, & ratio omnium quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum, & bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinae per aequiparantiam, sed per imitationem: & similiter conformatur scientia hominis scientiae divinae, inquantum cognoscit verum; & actio hominis actioni divinae, inquantum est agenti conveniens: & hoc per imitationem, non autem per aequiparantiam.

Unde patet solutio ad secundum, & ad tertium argumentum.

ARTICULUS X. 124

Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinae in volito, ad hoc quod sit bona.

Inf. quaest. xxxix. *art.* 2. *ad* 3. *&* 2. 2. *quaest.* civ. *art.* 4. *ad* 3. *& I. dist.* xlviii. *art.* 3. *&* 4. *& ver. quaest.* xxiii. *art.* 7. *&* 8. *& opusc.* ix. *quaest.* lxxxvii.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinae voluntati in vo-

volito. Non enim possumus velle quod ignoramus: bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Sed quid Deus velit ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

2. Præterea. Deus vult damnare aliquem, quem præscit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in volito, (*a*) sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem: quod est inconveniens.

3. Præterea. Nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem; puta cum Deus vult mori patrem alicuius, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ in volito.

1. Sed contra est quia super illud Psal. XXXII. *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa (ord. ex Aug.) „ Rectum cor habet, „ qui vult quod Deus vult. " Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. (*b*) Præterea. Forma voluntatis est ex obiecto, sicut & cuiuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ, (*c*) sequitur quod teneatur conformare in volito.

3. Præterea. Repugnantia voluntatum consistit in hoc quod homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinæ in volito, habet malam voluntatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (art. 5. huius quæst.) voluntas fertur in suum obiectum, secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, & secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicuius velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona; & voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona: sicut iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est; voluntas autem alterius, puta uxoris, vel filii, qui vult non occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona.

Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis, vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc & voluntas fertur in bonum communius, sicut patet in exemplo proposito. Nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia; & ideo vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem: uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiæ: & secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor, & gubernator. Unde quicquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius universi.

Apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est alicuius boni particularis proportionati suæ naturæ. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est (hic sup.) Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem; aut e converso. Et inde est etiam quod possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse, vel non esse.

Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter.

Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum, & commune; sed non materialiter, ratione iam dicta (hic sup.)

Sed

(a) *Cod. Camer. & ex eo Theologi* sequitur quod teneatur. (b) *Hoc argumentum deest in edit. Nicolai, errante prælo, habetur enim ibidem eius solutio.* (c) *Al.* requiritur.

Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ: quia secundum quod conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo; secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causæ efficientis: quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem huius rei habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici, quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc quod Deus vult eum velle.

Est & alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex caritate, sicut Deus vult: & ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit, scire possumus: scimus enim, quod Deus quicquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit: & quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. In statu tamen gloriæ omnes videbunt in singulis quæ volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult: & ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum, quod Deus non vult damnationem alicuius sub ratione damnationis, nec mortem alicuius, inquantum est mors, quia ipse *vult omnes homines salvos fieri*; sed vult ista sub ratione iustitiæ. Unde sufficit circa talia quod homo velit iustitiam Dei, & ordinem naturæ servari.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad primum vero quod in contrarium obiiciebatur, dicendum, quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam: quia voluntas principalius fertur in finem quam in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod species, & forma actus magis attenditur secundum rationem obiecti quam secundum id quod est materiale in obiecto.

Ad tertium dicendum, quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eamdem rationem; sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum: quod tamen non est in proposito.

QUAESTIO XX.

De bonitate, & malitia exteriorum actuum humanorum,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandnm est de bonitate, & malitia quantum ad exteriores actus: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum bonitas, & malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

Secundo, utrum tota bonitas, vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis.

Tertio, utrum sit eadem bonitas, & malitia interioris, & exterioris actus.

Quarto, utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, vel malitia supra actum interiorem.

Quinto, utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad actum exteriorem.

Sexto, utrum idem actus exterior possit esse bonus, & malus.

ARTICULUS I. 125

Utrum bonitas, vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod *bonum*, & *malum* per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex obiecto, ut supra dictum est (quæst. xix. art. 1. & 2.) Sed actus exterior est obiectum interioris actus voluntatis: dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo *bonum*, & *malum* per prius est in actu exteriori quam in actu voluntatis.

2. Præterea. *Bonum* per prius convenit fini: quia ea quæ sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis non potest esse finis,

nis, ut supra dictum est (quaest. 1. art. 1. ad 2.) actus autem alterius potentiae potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiae alterius quam in actu voluntatis.

3. Praeterea. Actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est (quaest. XVIII. art. 6.) Sed id quod est formale, est posterius, nam forma advenit materiae. Ergo per prius est *bonum*, & *malum* in actu exteriori quam in actu voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. Retract. (cap. IX. parum a med.) quod *voluntas est qua peccatur*, & *recte vivitur*. Ergo bonum, & malum morale per prius consistit in voluntate.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni, vel mali dupliciter. Uno modo secundum genus suum, & secundum circumstantias in ipsis consideratas; sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum, vel malum ex ordine ad finem; sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum.

Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio *boni*, vel *mali*, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, & ex eo derivatur ad actum exteriorem.

Bonitas autem, vel malitia quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam, & debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione, & apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis. Sed si consideretur, secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium eius.

Ad primum ergo dicendum, quod actus exterior est obiectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum, & ordinatum per rationem; & sic est prius bonum quam actus voluntatis: inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, & sequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad tertium dicendum, quod forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis quam materia, licet sit prior natura; sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

ARTICULUS II. 126

Utrum tota bonitas, & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate, & malitia voluntatis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod tota bonitas, & malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth. VII. 18. *Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos*. Per arborem autem intelligitur voluntas, & per fructum opus, secundum Glossam (ord. August. Lib. I. cont. Iulian. cap. VIII. ante med.) Ergo non potest esse quod voluntas interior sit bona, & actus exterior sit malus; aut e converso.

2. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. I. Retract. (cap. IX.) quod nonnisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu: & ideo tota bonitas, vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

3. Praeterea. Bonum, & malum, de quo nunc loquimur, sunt differentiae moralis actus. Differentiae autem per se dividunt genus, secundum Philosophum in VII. Metaph. (tex. 43.) Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod *bonum*, & *malum* accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. contra mendacium (cap. VII. parum ante med.) quod *quaedam sunt quae nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri*.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (ar. praec.) in exteriori actu potest considerari duplex bonitas, vel malitia: una secundum debitam materiam, & circumstantias; alia secundum ordinem ad finem.

Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate; illa autem quae est ex debita materia, vel circumstantiis, dependet ex ra-

ratione; & ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.

Est autem considerandum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. ar. 6. ad 1.) ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona & ex objecto proprio, & ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus, (*a*) bonitas voluntatis, quæ est ex intentione finis. Sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem ex actu volito, & ex fine intento.

Ad secundum dicendum, quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum, quod voluntarium dicitur non solum actus (*b*) interior voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt, & ratione: & ideo circa utrosque actus potest esse differentia *boni*, & *mali*.

ARTICULUS III. 127

Utrum bonitas, & malitia sit eadem exterioris, & interioris actus.

Inf. art. 4. ad 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non eadem sit bonitas, vel malitia actus interioris voluntatis, & exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiva, vel appetitiva; actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus: actus autem est subjectum bonitatis, vel malitiæ: non potest autem esse idem accidens in diversis subjectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris, & exterioris actus.

2. Præterea. Virtus est *quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI. in princ.) Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, & alia virtus moralis imperata, ut patet in princ. II. Ethic. (cap. I.) Ergo alia est bonitas actus interioris, quæ est potentiæ imperantis; & alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentiæ imperatæ.

3. Præterea. Causa, & effectus idem esse non possunt: nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed contra est, quod supra ostensum est (quæst. XVIII. art. 6.) quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem, & materiali fit unum. Ergo est una bonitas actus interioris, & exterioris.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XVII. art. 4. & quæst. XVIII. art. 6. ad 3.) actus interior voluntatis, & actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque actum qui est unus subjecto, habere plures rationes bonitatis, vel malitiæ, & quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum, quod quandoque est eadem bonitas, vel malitia interioris actus, & exterioris, quandoque alia, & alia.

Sicut enim dictum est (quæst. XVIII. art. 6.) prædictæ duæ bonitates, vel malitiæ, scilicet interioris, & exterioris actus, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his quæ ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona quod est sanativa: unde non est alia bonitas sanitatis, & potionis, sed una & eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum, sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis præter hoc quod est sanativa.

Sic ergo dicendum, quod quando actus exterior est bonus, vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas, & malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem, & actus exterioris qui respicit finem mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem, vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam, vel circumstantiam; tunc bonitas exterioris actus est

(*a*) *Al.* bonitate. (*b*) *Ita codices & editi passim. In edit. Rom. deest* interior.

una, & bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est alia; ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, & bonitas materiæ, & circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut iam dictum est (art. 1. huius quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod actus interior, & exterior sunt diversi secundum genus naturæ; sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut supra dictum est (quæst. XVII. art. 4.)

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in VI. Eth. (cap. XII. parum a princ.) virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quæ est in ratione, ad ea quæ sunt ad finem. & propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque; sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, & calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam, vel proportionem, tunc est tantum unum numero; sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam, & urinam; nec alia sanitas est medicinæ, & urinæ quam sanitas animalis, quam medicina facit, & urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, & e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

ARTICULUS IV. 128

Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, vel malitia supra actum interiorem.

Inf. quæst. XXIV. *art.* 3. *corp. &* 2. 2. *quæst.* LXXVI. *art.* 4. *ad* 2. *& II. dist.* IV. *art.* 3. *& mal. quæst.* II. *art.* 2. *ad* 8.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod exterior actus non addat in bonitate, vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus super Matth. (hom. XIX. parum a princ.) *Voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo.* Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo iudicet; sed propter alios, ut omnes intelligant, quia iustus est Deus. Sed *malum*, vel *bonum* magis est æstimandum secundum iudicium Dei quam secundum iudicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem, vel malitiam super actum interiorem.

2. Præterea. Una & eadem est bonitas interioris, & exterioris actus, ut dictum est (art. præc.) Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate, vel malitia super actum interiorem.

3. Præterea. Tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur a bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem e converso, ut dictum est (art præc.) Non ergo unum eorum addit in bonitate, vel malitia super alterum.

Sed contra. Omne agens intendit consequi bonum, & vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate, vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem, vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere: quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem; nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo secundum numerum; puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine, vel malo, & tunc quidem non facit, postmodum autem vult, & facit; duplicatur actus voluntatis, & sic fit duplex bonum, vel duplex malum. Alio modo quantum ad extensionem; puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine, vel malo, & propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat; manifestum est quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono, vel malo; & secundum hoc est peior. Tertio secundum intensionem: sunt enim quidam actus exteriores, qui inquantum sunt delectabiles, vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem, vel remittere. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum, vel malum, tanto est melior, vel peior.

Si

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam, & debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus, & finis; & hoc modo addit ad bonitatem, vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio, vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum.

Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quae opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existenre perfecta, ut operaretur, si posset; defectus perfectionis, quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur poenam, vel praemium in operando bonum, aut malum; ita non tollit aliquid de praemio, vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum, vel malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, & non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet a bonitate finis. Sed bonitas actus exterioris quam habet a materia, & circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis quae est ex fine; non autem alia a bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito; sed comparatur ad ipsam ut ratio, & causa eius, sicut supra dictum est (art. 1. huius quaest.)

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

ARTICULUS V. 129

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad exteriorem actum.

Inf. quaest. lxxiii. *art.* 8. *& mal. quaest.* 1. *ar.* 3. *ad* 15. *& quaest.* iii. *art.* 10. *ad* 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem, vel malitiam actus. Effectus enim virtute praeexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus, sicut effectus causas. Ergo virtute praeexistunt in actibus. Sed unumquodque secundum suam virtutem iudicatur bonum, vel malum: nam virtus est quae *bonum facit habentem*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi. in princ.) Ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem, vel malitiam actus.

2. Praeterea. Bona quae faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex praedicatione doctoris. Sed huiusmodi bona redundant ad meritum praedicatoris, ut patet per id quod dicitur Philip. iv. 1. *Fratres mei carissimi, & desideratissimi, gaudium meum, & corona mea.* Ergo eventus sequens addit aliquid ad bonitatem, vel malitiam actus.

3. Praeterea. Poena non additur nisi crescente culpa: unde dicitur Deuter. xxv. 2. *Pro mensura peccati erit & plagarum modus.* Sed ex eventu sequente additur ad poenam: dicitur enim Exod. xxi. 29. quod *si bos fuerit cornupeta ab heri & nudius tertius, & contestati sunt dominum eius, nec recluserit eum, occideritque virum, aut mulierem; & bos lapidibus obruetur, & dominum illius occident.* Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

4. Praeterea. Si aliquis ingerat causam mortis, percutiendo, vel sententiam dando, & mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem, si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Sed contra. Eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus; puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam facit; & similiter si aliquis patienter ferat iniuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Respondeo dicendum, quod eventus sequens aut est praecogitatus, aut non. Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem, vel malitiam actus: cum enim aliquis cogitat, quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata.

Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est. Quia si per se sequitur ex tali actu, & ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; & peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi.

Si vero per accidens, & ut in paucio-

ribus, tunc eventus ſequens non addit ad bonitatem, vel ad malitiam actus. Non enim datur iudicium de re aliqua ſecundum illud quod eſt per accidens, ſed ſolum ſecundum illud quod eſt per ſe.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus cauſæ exiſtimatur ſecundum effectus per ſe, non autem ſecundum effectus per accidens.

Ad ſecundum dicendum, quod bona quæ auditores faciunt, conſequuntur ex prædicatione doctoris ſicut effectus per ſe: unde redundat ad præmium prædicatoris, & præcipue quando ſunt præintenta.

Ad tertium dicendum, quod eventus ille pro quo illi pœna infligenda mandatur, & per ſe ſequitur ex tali cauſa, & iterum ponitur ut præcogitatus; & ideo imputatur ad pœnam.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, ſi irregularitas ſequeretur culpam; non autem ſequitur culpam, ſed factum, propter aliquem defectum ſacramenti.

ARTICULUS VI. 130

Utrum idem actus exterior poſſit eſſe bonus, & malus.

Inf. quæſt. lxxii. *art.* 6. *cor. &* 2.2. *quæſt.* xcix. *art.* 2. *ad* 2. *& art.* 3. *ad* 2. *& II. diſt.* xl. *art.* 4. *& mal, quæſt.* ii. *art.* 4. *& ver. quæſt.* i. *art.* 4. *cor. & quæſt.* ii. *art.* 5. *cor.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod unus actus poſſit eſſe bonus, & malus. Motus enim eſt unus qui eſt continuus, ut dicitur in V. Phyſic. (tex. 39. & 40.) Sed unus motus continuus poteſt eſſe bonus, & malus; puta ſi aliquis continue ad Eccleſiam vadens primo quidem intendat inanem gloriam, poſtea intendat Deo ſervire. Ergo unus actus poteſt eſſe bonus, & malus.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in III. Phyſ. (tex. 20. & 21.) *actio, & paſſio ſunt unus actus*. Sed poteſt eſſe paſſio bona, ſicut Chriſti; & actio mala, ſicut Iudæorum. Ergo unus actus poteſt eſſe bonus, & malus.

3. Præterea. Cum ſervus ſit quaſi inſtrumentum domini, actio ſervi eſt actio domini, ſicut actio inſtrumenti eſt actio artificis. Sed poteſt contingere quod actio ſervi procedat ex bona voluntate domini, & ſic ſit bona; & ex voluntate mala ſervi, & ſic ſit mala. Ergo idem actus poteſt eſſe bonus, & malus.

Sed contra. Contraria non poſſunt eſſe in eodem. Sed *bonum*, & *malum* ſunt contraria. Ergo unus actus non poteſt eſſe bonus, & malus.

Reſpondeo dicendum, quod nihil prohibet aliquid eſſe unum, ſecundum quod eſt in uno genere, & eſſe multiplex, ſecundum quod refertur ad aliud genus; ſicut ſuperficies continua eſt una, ſecundum quod conſideratur in genere quantitatis; tamen eſt multiplex, ſecundum quod refertur ad genus coloris, ſi partim ſit alba, & partim nigra. Et ſecundum hoc nihil prohibet aliquem actum eſſe unum, ſecundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non eſt unus, ſecundum quod refertur ad genus moris; ſicut & e converſo, ut dictum eſt (art. 3. huius quæſt.) Ambulatio enim continua eſt unus actus ſecundum genus naturæ; poteſt tamen contingere quod ſint plures ſecundum genus moris, ſi mutetur ambulantis voluntas, quæ eſt principium actuum moralium.

Si ergo accipitur unus actus, prout eſt in genere moris, impoſſibile eſt quod ſit bonus, & malus bonitate, & malitia morali; ſi tamen ſit unus unitate naturæ, & non unitate moris, poteſt eſſe bonus, & malus.

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus qui procedit ex diverſa intentione, licet ſit unus unitate naturæ, non eſt tamen unus unitate moris.

Ad ſecundum dicendum, quod actio, & paſſio pertinent ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii: & ideo, ſecundum quod diverſa voluntate dicuntur voluntaria, ſecundum hoc ſunt duo moraliter; & poteſt ex una parte ineſſe *bonum*, & ex alia *malum*.

Ad tertium dicendum, quod actus ſervi, inquantum procedit ex voluntate ſervi, non eſt actus domini, ſed ſolum inquantum procedit ex mandato domini: unde ſic non facit ipſum malum mala voluntas ſervi.

QUAESTIO XXI.

De iis quæ conſequuntur actus humanos ratione bonitatis, vel malitiæ,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de his quæ conſequuntur actus humanos ratione bonitatis, vel malitiæ: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum actus humanus, inquantum

tum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Secundo, utrum habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.

Tertio, utrum habeat rationem meriti, vel demeriti.

Quarto, utrum habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS I. 131

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Mal. quæst. 11. *art.* 2. *ad* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, non habeat rationem rectitudinis, vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in II. Physic. (tex. 82.) Monstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ: ea autem quæ sunt secundum artem, & rationem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus, & malus, non habet rationem peccati.

2. Præterea. Peccatum, ut dicitur in II. Phys. (loc. cit.) accidit in natura, & arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura, vel arte. Sed bonitas, vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, & eius prosecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

3. Præterea. Si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset *malum*, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum: nam pœna, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed contra. Bonitas actus humani, ut supra ostensum est (quæst. XIX. art. 4.) principaliter dependet a lege æterna; & per consequens malitia eius in hoc consistit quod discordat a lege æterna. Sed hoc facit rationem peccati: dicit enim Augustinus XXII. contra Faustum (cap. XXVII. in princ.) quod *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*. Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

Respondeo dicendum, quod *malum* in plus est quam *peccatum*, sicut & *bonum* in plus est quam *rectum*: quælibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali; sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum.

Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur: quæ quidem regula in his quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ, quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu; quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem; quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.

In his vero quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex æterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis, & legis æternæ, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur; tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis (quæst. XIX. art. 3. & 4.) quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis, & legis æternæ; & omnis actus bonus concordat rationi, & legi æternæ. Unde sequitur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente.

Ad secundum dicendum, quod duplex est finis, scilicet ultimus, & propinquus. In peccato autem naturæ deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non autem deficit a quocumque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis semper est defectus ab ultimo fine intento: quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est ultimus finis; licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit, & consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis, & peccati.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum: & ideo ratio peccati, quæ consistit

ſtit in deviatione ab ordine ad finem, proprie conſiſtit in actu. Sed pœna reſpicit perſonam peccantem, ut in primo dictum eſt (quæſt. xlviii. art. 5. ad 4. & art. 6. ad 3.)

ARTICULUS II. 132

Utrum actus humanus, inquantum eſt bonus, vel malus, habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.

III. diſt. xxiv. *art.* 1. *quæſt.* 2. *corp. & IV. diſt.* xvi. *quæſt.* iii. *art.* 2. *quæſt.* 1. *ad* 1. *& quæſt.* 6. *art.* 2. *ad* 3. *& mal. quæſt.* ii. *art.* 2. *ad* 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod actus humanus ex hoc quod eſt bonus, vel malus, non habeat rationem laudabilis, vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his quæ aguntur a natura, ut dicitur in II. Phyſ. (tex. 82.) Sed tamen ea quæ ſunt naturalia, non ſunt laudabilia, nec culpabilia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v.) Ergo actus humanus ex hoc quod eſt malus, vel peccatum, non habet rationem culpæ; & per conſequens nec ex hoc quod eſt bonus, habet rationem laudabilis.

2. Præterea. Sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita & in actibus artis: quia, ut dicitur in II. Phyſic. (tex. 82.) *peccat Grammaticus non recte ſcribens, & Medicus non recte dans potionem.* Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquid malum facit: quia ad induſtriam artificis pertinet quod poſſit & bonum opus facere, & malum, cum voluerit. Ergo videtur quod etiam actus moralis ex hoc quod eſt malus, non habeat rationem culpabilis.

3. Præterea, Dionyſius dicit in iv. cap. de div. Nomin. (par. 4. lect. 22.) quod *malum eſt infirmum, & impotens.* Sed infirmitas, vel impotentia vel tollit, vel diminuit rationem culpæ. Non ergo actus humanus eſt culpabilis ex hoc quod eſt malus.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit (I. Ethic. cap. xii. & VII. magn. Moral. cap. xix.) quod *laudabilia ſunt virtutum opera; vituperabilia autem, vel culpabilia opera contraria.* Sed actus boni ſunt actus virtutis: quia virtus eſt quæ *bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit,* ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi.) unde actus oppoſiti ſunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod eſt bonus, vel malus, habet rationem laudabilis, vel culpabilis.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut *malum* eſt in plus quam peccatum, ita peccatum eſt in plus quam culpa: ex hoc enim dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim eſt aliud laudari, vel culpari, quam imputari alicui malitiam, vel bonitatem ſui actus. Tunc (a) autem actus imputatur agenti, quando eſt in poteſtate ipſius, ita quod habeat dominium ſui actus.

Hoc autem eſt in omnibus actibus voluntariis: quia per voluntatem homo dominium ſui actus habet, ut ex ſupradictis patet (quæſt. 1. art. 1. & 2.) Unde relinquitur quod *bonum*, vel *malum* in ſolis actibus voluntariis conſtituit rationem laudis, vel culpæ, in quibus idem eſt *malum, peccatum,* & *culpa.*

Ad primum ergo dicendum, quod actus naturales non ſunt in poteſtate naturalis agentis, cum natura ſit determinata ad unum: & ideo licet in actibus naturalibus ſit peccatum, non tamen eſt ibi culpa.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio aliter ſe habet in artificialibus, & aliter in moralibus: in artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod eſt aliquid per rationem excogitatum; in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum autem peccatum ſit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum eſt (art. 1. huius quæſt.) in actu artis contingit dupliciter eſſe peccatum. Uno modo per deviationem a fine particulari intento ab artifice; & hoc peccatum erit proprium arti; puta ſi artifex intendens facere bonum opus faciat malum, vel intendens facere malum faciat bonum. Alio modo per deviationem a fine communi humanæ vitæ; & hoc modo dicetur peccare, (b) ſi intendat facere malum opus, & faciat, per quod alius decipiatur. Sed hoc peccatum non eſt proprium artificis, inquantum artifex, ſed inquantum homo eſt. Unde ex primo peccato culpatur artifex; ſed ex ſecundo culpatur homo, inquantum homo. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, ſemper peccatum, & malum attenditur per deviationem ab or-

(a) *Al.* enim; (b) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. atque editi paſſim, Edit. Rom.* etiam ſi intendat facere malum opus, & faciat per hoc ut alius decipiatur.

ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ : & ideo culpatur ex tali peccato homo, & inquantum est homo, & inquantum moralis est . Unde Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v. circ. fin.) quod *in arte volens peccans est eligibilior , circa prudentiam autem minus* ; sicut & in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva .

Ad tertium dicendum, quod illa infirmitas quæ est in malis voluntariis, subjacet potestati hominis : & ideo nec tollit, nec diminuit rationem culpæ.

ARTICULUS III. 133

Utrum actus humanus , inquantum est bonus , vel malus , habeat rationem meriti , vel demeriti .

II. dist. xl. *art.* 5. *&* *IV. dist.* xvi. *quæst.* III. *art.* 1. *ad* 1. *& mal. quæst.* II. *art.* 2. *ad* 3.

AD tertium sic proceditur . Videtur quod actus humanus non habeat rationem meriti, vel demeriti propter suam bonitatem, vel malitiam. Meritum enim, & demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solum habet in his quæ ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni, vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus, vel malus habet rationem meriti , vel demeriti .

2. Præterea. Nullus meretur pœnam, vel præmium ex hoc quod disponit ut vult de eo cuius est dominus ; sicut si homo destruat rem suam, non punitur , sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum . Ergo ex hoc quod bene, vel male disponit de suo actu , non meretur pœnam, vel præmium .

3. Præterea . Ex hoc quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum , non meretur ut ei bene fiat ab alio & eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum, & perfectio agentis; actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius . Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum , vel bonum , meretur , vel demeretur .

Sed contra est quod dicitur Isa. III. 10. *Dicite justo , quoniam bene , quoniam fructum adinventionum suarum comedet . Væ impio in malum , retributio enim manuum eius fiet ei .*

Respondeo dicendum , quod *meritum* , & *demeritum* dicuntur in ordine ad retributionem , quæ fit secundum iustitiam . Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum, vel nocumentum alterius.

Est autem considerandum , quod unusquisque in aliqua societate vivens , est aliquo modo pars , & membrum totius societatis . Quicumque ergo agit aliquid in bonum, vel malum alicuius in societate existentis , hoc redundat in totam societatem ; sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem . Cum ergo aliquis agit in bonum , vel malum alterius singularis personæ , cadit ibi dupliciter ratio meriti , vel demeriti : uno modo , secundum quod debetur ei retributio a singulari persona , quam iuvat , vel offendit; alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio .

Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum, vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem & principaliter a toto collegio, secundario vero ab omnibus collegii partibus .

Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium , vel malum vergit , etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii ; licet non debeatur ei retributio , inquantum est bonum , vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti ; nisi forte a seipso , secundum quamdam similitudinem , prout est iustitia hominis ad seipsum .

Sic igitur patet quod actus bonus, vel malus habet rationem laudabilis , vel culpabilis , secundum quod est in potestate voluntatis ; rationem vero rectitudinis, & peccati , secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti , & demeriti , secundum retributionem iustitiæ ad alterum .

Ad primum ergo dicendum , quod quandoque actus hominis boni , vel mali, licet non ordinentur ad bonum , vel malum alterius singularis personæ , tamen ordinantur ad bonum, vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quod homo , qui habet dominium sui actus , ipse etiam , inquantum est alterius , scilicet communitatis , cuius est pars , meretur aliquid, vel demeretur , inquantum actus suos bene , vel male disponit ; sicut etiam si alia sua , de quibus communitati servire debet, bene, vel male dispensat.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum bonum, vel malum quod aliquis sibi facit

cit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 134

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Heb. VI. *lect.* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod actus hominis bonus, vel malus non habeat rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad Deum. Quia, ut dictum est (art. praec.) meritum, & demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus, vel damni ad alterum illati. Sed bonus actus hominis, vel malus non cedit in aliquem profectum, vel damnum ipsius Dei: dicitur enim Iob xxxv. 6. *Si peccaveris, quid ei nocebis?... Porro si iuste egeris, quid donabis ei?* Ergo actus hominis bonus, vel malus non habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

2. Praeterea. Instrumentum nihil meretur, vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinae virtutis principaliter ipsum moventis: unde dicitur Isa. x. 15. *Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur?* ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo (a) homo, bene agendo, vel male, non meretur, vel demeretur apud Deum.

3. Praeterea. Actus humanus habet rationem meriti, vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum. Sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni, vel mali habent rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Sed contra est quod dicitur Eccle. ult. 14. *Cuncta quae fiunt, adducet Deus in iudicium, sive bonum, sive malum.* Sed iudicium importat retributionem, respectu cuius meritum, vel demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus, vel malus habet rationem meriti, del demeriti apud Deum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) actus alicuius hominis habet rationem meriti, vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum vel ratione eius, vel ratione communitatis.

Utroque autem modo actus nostri boni, vel mali habent rationem meriti, vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis: est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est (quaest. XIX. art. 10.) unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi: quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis: unde ad eum pertinet retribuere pro his quae bene, vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator, & rector totius universi, sicut in primo habitum est (quaest. CIII. art. 6.) & specialiter rationalium creaturarum.

Unde manifestum est quod actus humani habent rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad ipsum: alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere, vel deperire; sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat, vel non servat ordinem quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum, quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non (b) excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet (quaest. x. art. 4.) & ideo per suum actum meretur, vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum, quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, & secundum omnia sua: & ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius, vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, & quod potest, & habet, ordinandum est ad Deum: & ideo omnis actus hominis bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

(a) *Al. deest* homo. (b) *Al.* excludit.

QUAE-

QUAESTIO XXII.

De subiecto passionum animae, in tres articulos divisa.

POst hoc considerandum est de passionibus animae: & primo in generali; secundo in speciali. In generali autem quatuor occurrunt circa eas consideranda. Primo quidem de subiecto earum. Secundo de differentia earum. Tertio de comparatione earum ad invicem. Quarto de malitia, & bonitate ipsarum.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, utrum aliqua passio sit in anima.

Secundo, utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva.

Tertio, utrum magis sit in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS I. 135

Utrum aliqua passio sit in anima.

III. dist. XV. quaest. II. art. I. & ver. quaest. XXVI. art. I. & 2. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiae. Sed anima non est composita ex materia, & forma, ut in primo habitum est (quaest. lxxv. art. 5.) Ergo nulla passio est in anima.

2. Praeterea. Passio est motus, ut dicitur in III. Physic. (tex. 19. & seq.) Sed anima non movetur, ut probatur in I. de Anima (tex. 36. & seq.) Ergo passio non est in anima.

3. Praeterea. Passio est via in corruptionem: nam *omnis passio magis facta abiicit a substantia*, ut dicitur in Lib. VI. Topic. (cap. II. in explic. loci 19.) Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. VII. 5. *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris nostris*. Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo & *passiones*, quae dicuntur *peccatorum*, sunt in anima.

Respondeo dicendum, quod pati dicitur tripliciter. Uno modo communiter, secundum quod omne *recipere* est *pati*, etiamsi nihil abiiciatur a re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur: hoc autem magis est perfici quam pati. Alio modo dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id quod non est conveniens rei; sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem aegritudine abiecta. Alio modo, quando e converso contingit; sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in I. de generatione (tex. 18.) dicitur, quod quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, & corruptio secundum quid; e converso autem, quando ex nobiliori ignobilius generatur.

Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur, quod sentire, & intelligere est quoddam *pati*. Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem: unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas: nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius: unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia.

Ad primum ergo dicendum, quod *pati*, secundum quod est cum abiectione, & transmutatione, proprium est materiae: unde non invenitur nisi in compositis ex materia, & forma. Sed *pati*, prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiae, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia, & forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere, & pati; secundum quod intelligere *pati* est, ut dicitur in III. de Anima (tex. 12.)

Ad secundum dicendum, quod pati, & moveri, etsi non conveniat animae per se, convenit tamen ei per accidens, ut in I. de Anima (loc. cit. in arg.) dicitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de passione quae est cum transmutatione ad deterius: & huiusmodi passio animae convenire non potest nisi per accidens; per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

AR-

ARTICULUS II. 136

Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva.

Inf. quaest. XLI. *art.* I. *cor.* & *III. quaest.* XV. *art.* 4. *cor.* & *ver. quaest.* XXVI. *art.* 3. *cor.* & *ad* 18. & *Dio.cap.*II. *lect.* 5. & *II. Eth lect.*6. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod passio magis sit in parte animae apprehensiva quam in parte appetitiva. *Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum quae sunt in genere illo, & causa aliorum*, ut dicitur in II. Metaph. (tex. 4.) Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva: non enim patitur pars appetitiva, nisi passione praecedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

2. Praeterea. Quod est magis activum, videtur esse minus passivum: actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Praeterea. Sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita & vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animae fit proprie loquendo secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quam in apprehensiva sensitiva.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IX. de civ. Dei (cap. IV. in princ.) quod *motus animi Graeci πάθη, nostri autem, sicut Cicero*, perturbationes, *quidam affectiones, vel* affectus, *quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius* passiones *vocant*. Ex quo patet quod passiones animae sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, & non ad apprehensivam. Ergo & passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. praec.) nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt: unde Philosophus dicit in VI. Metaph. (text. 8.) quod *bonum*, & *malum*, quae sunt objecta appetitivae potentiae, *sunt in ipsis rebus*. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet, vel recipit secundum proprium (*a*) modum: unde & ibidem dicitur, quod *verum*, & *falsum*, quae ad cognitionem pertinent, *non sunt in rebus, sed in mente*. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

Ad primum ergo dicendum, quod (*b*) intensio e converso se habet in his quae pertinent ad perfectionem, & in his quae pertinent ad defectum. Nam in his quae ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium; cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum; sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum; cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quae ad defectum pertinent, attenditur intensio, non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio privationis, & defectus consistit: & ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum; & propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicuius, secundum quod est in potentia. Unde in his quae appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiae, & passionis; in aliis autem consequenter plus: & sic etiam in priori vi animae, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus: & hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem, prout est in seipsa: per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in I. dictum est (quaest. LXXVIII. art. 3.) dupliciter organum animae potest transmutari. Uno modo transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei: & hoc per se invenitur in actu apprehensivae virtutis sensitivae; sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat in-

(*a*) *Al.* motum. (*b*) *Ita Garcia cum editis posterioribus. In cod. Alcan. & edit. Rom. deest* intensio. *Al.* intentio *perperam*.

intentionem coloris. Est autem & alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem; puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur: & huiusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ; puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur huiusmodi transmutatio: unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi, sicut dicitur, quod ira est *accensio sanguinis circa cor*. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ quam in actu sensitivæ virtutis apprehensivæ, licet utraque sit actus organi corporalis.

ARTICULUS III. 137

Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo. Dicit enim Dionysius 11. cap. de div. Nom. (part. 1. lect. 4.) quod *Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina*. Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cuius obiectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut & in sensitivo.

2. Præterea. Quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. Sed obiectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quam obiectum appetitus sensitivi, quod est particulare bonum. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quam in appetitu sensitivo.

3. Præterea. Gaudium, & amor passiones quædam esse dicuntur. Sed hæc inveniuntur in appetitu intellectivo, & non solum in sensitivo: alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo, & Angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quam in intellectivo.

Sed contra est quod dicit Damascenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. xxII.) describens animales passiones: *Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni, vel mali*: & aliter: *Passio est motus irrationalis animæ* (a) *per suspicionem boni, & mali*.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. 1. huius quæst. & art. 2. ad 3.) passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; & non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas (in arg. *Sed cont.*)

Ad primum ergo dicendum, quod *passio divinorum* ibi dicitur affectio ad divina, & coniunctio ad ipsa per amorem; quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis: quia quæ sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo obiectum appetitus intellectivi sit magis activum quam obiectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad tertium dicendum, quod amor, & gaudium, & alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo, vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus IX. de civ. Dei (cap. v. in fin.) *Sancti Angeli & sine ira puniunt, & sine miseriæ compassione subveniunt: & tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanæ etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

QUAESTIO XXIII.

De differentia passionum ab invicem, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de passionum differentia ab invicem: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili.

Se-

(a) *Ita MSS. cum Nicolaio. Editi per* susceptionem. *Damascenus* ob boni, vel mali opinionem.

Secundo, utrum contrarietates passionum irascibilis sint secundum contrarietatem boni, & mali.

Tertio, utrum sit aliqua passio non habens contrarium.

Quarto, utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ ad invicem.

ARTICULUS I. 138

Utrum passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili.

Ver. quæst. XXVI. *art.* 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod passiones eædem sint in irascibili, & in concupiscibili. Dicit enim Philosophus in II. Ethic. (cap. V. circ. princ.) quod passiones animæ sunt quas sequitur gaudium, & tristitia. Sed gaudium, & tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili: non ergo sunt aliæ in irascibili, & aliæ in concupiscibili.

2. Præterea. Matth. XIII. super illud, *Simile est regnum cælorum fermento &c.* dicit Glossa (ordinaria) Hieronymi: „In „ ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupi„ scibili desiderium virtutum. “ Sed odium est in concupiscibili, sicut & amor, cui contrariatur, ut dicitur in II. Topic. (cap. III. loc. 25.) Ergo eadem passio est in concupiscibili, & irascibili.

3. Præterea. Passiones, & actus differunt specie secundum obiecta. Sed passionum irascibilis, & concupiscibilis eadem obiecta sunt, scilicet *bonum*, & *malum*. Ergo eædem passiones sunt irascibilis, & concupiscibilis.

Sed contra. Diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre, & audire. Sed irascibilis, & concupiscibilis sunt duæ potentiæ dividentes appetitum sensitivum, ut in primo dictum est (quæst. lxxxi. art. 2.) Ergo cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est (quæst. XXII. art. 2.) passiones quæ sunt in irascibili, erunt aliæ secundum speciem a passionibus quæ sunt in concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod passiones quæ sunt in irascibili, & in concupiscibili, differunt specie. Cum enim diversæ potentiæ habeant diversa obiecta, ut in primo dictum est (quæst. lxxvii. art. 3.) necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa obiecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt: maior enim differentia obiecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum quam ad diversificandam speciem passionum, vel actuum.

Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiæ materiæ, diversitas autem speciei diversitatem formæ in eadem materia; ita in actibus animæ, actus ad diversas potentias pertinentes sunt non solum specie, sed etiam genere diversi; actus autem, vel passiones respicientes diversa obiecta specialia comprehensa sub uno communi obiecto unius pontentiæ; differunt sicut species illius generis.

Ad cognoscendum ergo, quæ passiones sunt in irascibili, & quæ in concupiscibili, oportet assumere obiectum utriusque potentiæ. Dictum est autem in primo (quæst. lxxxi. art. 2.) quod obiectum potentiæ concupiscibilis est *bonum*, vel *malum* sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile, vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem, vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum *bonum*, vel *malum*, secundum quod habet rationem ardui, vel difficilis, est obiectum irascibilis. Quæcumque ergo passiones respiciunt absolute *bonum*, vel *malum*, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, & similia; quæcumque vero passiones respiciunt *bonum*, vel *malum* sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile, vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia, & timor, spes, & huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut in primo dictum est (quæst. lxxxi. art. 2.) ad hoc vis irascibilis data est animalibus ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis in suum obiectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis: & secundum hoc etiam passiones quæ sunt in irascibili, (a) consequitur gaudium, &

(a) *Ita edit. Rom. al.* consequuntur gaudium, & tristitiam.

& triſtitia, quæ ſunt in concupiſcibili.

Ad ſecundum dicendum, quod odium vitiorum attribuit Hieronymus iraſcibili, non propter rationem odii, quæ proprie competit concupiſcibili, ſed propter impugnationem, quæ pertinet ad iraſcibilem.

Ad tertium dicendum, quod bonum, inquantum eſt delectabile, movet concupiſcibilem; ſed ſi bonum habeat quamdam difficultatem ad adipiſcendum, ex hoc ipſo habet aliquid repugnans concupiſcibili. Et ideo neceſſarium fuit eſſe aliam potentiam quæ in id tenderet: & ratio eſt eadem de malis: & hæc potentia eſt iraſcibilis. Unde ex conſequenti (a) paſſiones concupiſcibilis, & iraſcibilis ſpecie differunt.

ARTICULUS II. 139

Utrum contrarietas paſſionum iraſcibilis ſit ſecundum contrarietatem boni, & mali.

Inf. quæſt. xl. *art.* 4. & *quæſt.* xlv. *art.* 1. 2. & *III. diſt.* xxvi. *quæſt.* 1. *art.* 3. *corp.* & *ver. quæſt.* xxvi. *art.* 4.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod contrarietas paſſionum iraſcibilis non ſit niſi ſecundum contrarietatem *boni*, & *mali*. Paſſiones enim iraſcibilis ordinantur ad paſſiones concupiſcibilis, ut dictum eſt (art. præc. ad 1.) Sed paſſiones concupiſcibilis non contrariantur niſi ſecundum contrarietatem *boni*, & *mali*, ſicut amor, & odium, gaudium, & triſtitia. Ergo nec paſſiones iraſcibilis.

2. Præterea. Paſſiones differunt ſecundum obiecta, ſicut & motus ſecundum terminos. Sed contrarietas non eſt in motibus, niſi ſecundum contrarietatem terminorum, ut patet in V. Phyſic. (tex. 49.) Ergo neque in paſſionibus eſt contrarietas paſſionum niſi ſecundum contrarietatem obiectorum. Obiectum autem appetitus eſt *bonum*, vel *malum*. Ergo in nulla potentia appetitiva poteſt eſſe contrarietas paſſionum niſi ſecundum contrarietatem *boni*, & *mali*.

3. Præterea. Omnis paſſio animæ attenditur ſecundum acceſſum, & receſſum, ut Avicenna dicit in VI. de naturalibus. Sed acceſſus cauſatur ex ratione boni, receſſus autem ex ratione mali: quia ſicut *bonum eſt quod omnia appetunt*, ut dicitur in I. Ethic. (in princ.) ita *malum eſt quod omnia fugiunt*. Ergo contrarietas in paſſionibus animæ non poteſt eſſe niſi ſecundum *bonum*, & *malum*.

Sed contra. Timor, & audacia ſunt contraria, ut patet in III. Ethic. (cap. vii.) Sed timor, & audacia non differunt ſecundum *bonum*, & *malum*, quia utrumque eſt reſpectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas paſſionum iraſcibilis eſt ſecundum contrarietatem *boni*, & *mali*.

Reſpondeo dicendum, quod paſſio quidam motus eſt, ut dicitur in III. Phyſic. (tex. 19. & ſeq.) Unde oportet contrarietatem paſſionum accipere ſecundum contrarietatem motuum, vel mutationum. Eſt autem duplex contrarietas in mutationibus, & motibus, ut dicitur in V. Phyſic. (tex. 47. 48. & 49.) Una quidem ſecundum acceſſum, & receſſum ab eodem termino: quæ quidem contrarietas eſt proprie mutationum, ideſt generationis, quæ eſt mutatio ad eſſe, & corruptionis, quæ eſt mutatio ab eſſe. Alia autem ſecundum contrarietatem terminorum, quæ proprie eſt contrarietas motuum; ſicut dealbatio, quæ eſt motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quæ eſt motus ab albo in nigrum. Sic igitur in paſſionibus animæ duplex contrarietas invenitur: una quidem ſecundum contrarietatem obiectorum, ſcilicet *boni*, & *mali*; alia vero ſecundum acceſſum, & receſſum ab eodem termino.

In paſſionibus quidem concupiſcibilis invenitur prima contrarietas tantum, quæ ſcilicet eſt ſecundum obiecta; in paſſionibus autem iraſcibilis invenitur utraque. Cuius ratio eſt, quia obiectum concupiſcibilis, ut ſupra dictum eſt (art. præc.) eſt *bonum*, vel *malum ſenſibile* abſolute. Bonum autem, inquantum bonum, non poteſt eſſe terminus ut *a quo*, ſed ſolum ut *ad quem*: quia nihil refugit bonum, inquantum bonum, ſed omnia appetunt ipſum.; ſimiliter nihil appetit malum, inquantum huiuſmodi, ſed omnia fugiunt ipſum: & propter hoc malum non habet rationem termini *ad quem*, ſed ſolum termini *a quo*. Sic igitur omnis paſſio concupiſcibilis reſpectu boni, eſt *ut in ipſum*, ſicut amor, deſiderium, & gaudium; omnis vero paſſio reſpectu mali (b) eſt *ut ab ipſo*, ſicut odium, fuga, ſeu abominatio, & triſtitia. Unde in paſſionibus concupiſcibilis non poteſt eſſe contra-

(a) *Edit. Rom.* ſpecies, *ut habebat cod. Alcan. prima manu, at ſubſtitutum eſt ibidem* paſſiones, *ut paſſim legitur.* (b) *Ita codd. & editi paſſim. Edit. Rom.* eſt ab ipſa.

trarietas secundum accessum, & recessum ab eodem obiecto. Sed obiectum irascibilis est *sensibile bonum*, vel *malum*, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis, vel arduitatis, ut supra dictum est (art. praec.) Bonum autem arduum, sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; & ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum, & difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, inquantum est malum; & hoc pertinet ad passionem timoris. Habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali; & sic tendit in ipsum audacia.

Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem *boni*, & *mali*, sicut inter spem, & timorem; & iterum secundum accessum, & recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam, & timorem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS III. 140

Utrum sit aliqua passio animae non habens contrarium.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod omnis passio animae habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animae vel est in irascibili, vel in concupiscibili, sicut supra dictum est (art. praec.) Sed utraeque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

2. Praeterea. Omnis passio animae habet *bonum*, vel *malum* pro obiecto; quae sunt obiecta universaliter appetitivae partis. Sed passioni cuius obiectum est *bonum*, opponitur passio cuius obiectum est *malum*. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Praeterea. Omnis passio animae est secundum accessum, vel secundum recessum, ut dictum est (art. praec.) Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, & e converso. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

Sed contra. Ira est quaedam passio animae. Sed nulla passio contraria ponitur irae, ut patet in IV. Ethic. (cap. V. parum a princ.) Ergo non omnis passio habet contrarium.

Respondeo dicendum, quod singulare est in passione irae quod non potest habere contrarium neque secundum accessum, & recessum, neque secundum contrarietatem boni, & mali. Causatur enim ira ex malo difficili iam iniacente; ad cuius praesentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, & sic non exit terminos tristitiae, quae est passio concupiscibilis; aut habet motum ad invadendum malum laesivum, quod pertinet ad iram: motum autem ad fugiendum habere non potest, quia iam malum ponitur praesens, vel praeteritum: & sic motui irae non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus, & recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni, & mali: quia malo iam iniacenti opponitur bonum iam adeptum, quod iam non potest habere rationem ardui, vel difficilis; nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quae pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus irae non potest habere aliquem motum animae contrarium; sed solummodo opponitur ei cessatio a motu, sicut Philosophus dicit in sua Rhetorica (Lib. II. cap. III. in princ.) quod *mitescere opponitur ei quod est irasci*: quod non est oppositum contrarie, sed negative, vel privative.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 141

Utrum sint aliquae passiones differentes specie in eadem potentia non contrariae ad invicem.

Inf. quaest. XV. *art.* 3. & 4. *cor.* & *II. Eth. lect.* 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, & non contrariae ad invicem. Passiones enim animae differunt secundum obiecta. Obiecta autem passionum animae sunt *bonum*, & *malum*, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullae passiones eiusdem potentiae non habentes contrarietatem ad invicem differunt specie.

2. Praeterea. Differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in X. Metaphys. (tex. 24.) Ergo passiones eiusdem potentiae quae non sunt contrariae, non differunt specie.

3. Praeterea. Cum omnis passio animae con-

consistat in accessu, vel recessu ad *bonum*, vel *malum*, necesse videtur quod omnis differentia passionum animae sit vel secundum differentiam (*a*) boni, & mali, vel secundum differentiam accessus, & recessus, vel secundum maiorem, vel minorem accessum, & recessum. Sed primae duae differentiae inducunt contrarietatem in passionibus animae, ut dictum est (art. 2. huius quaest.). tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitae species passionum animae. Ergo non potest esse quod passiones eiusdem potentiae animae differant specie, & non sint contrariae.

Sed contra. Amor, & gaudium differunt specie, & sunt in concupiscibili; nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquae passiones eiusdem potentiae quae differunt specie, nec sunt contrariae.

Respondeo dicendum, quod passiones differunt secundum activa, quae sunt obiecta passionum animae. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter: uno modo secundum speciem, vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo secundum diversam virtutem activam.

Diversitas autem activi, vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animae secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem dat ei inclinationem, vel aptitudinem, ut in ipsum tendat; sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem, vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio dat ei quiescere, in locum cum pervenerit: quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis.

In motibus autem appetitivae partis *bonum* habet quasi virtutem attractivam, *malum* autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem, ad bonum: quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum: & hoc pertinet ad passionem desiderii, vel concupiscentiae; & ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quamdam in ipso bono adepto: & hoc pertinet ad delectationem, vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor, vel tristitia.

In passionibus autem irascibilis praesupponitur quidem aptitudo, vel inclinatio ad prosequendum bonum, vel fugiendum malum ex concupiscibili, quae absolute respicit *bonum*, vel *malum*: & respectu boni nondum adepti est spes, & desperatio; respectu autem mali nondum imminentis est timor, & audacia; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia iam non habet rationem ardui, ut supra dictum est (art. praec.) sed ex malo iam iniacenti sequitur passio irae.

Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum; scilicet *amor*, & *odium*; *desiderium*, & *fuga*; *gaudium*, & *tristitia*. Similiter in irascibili sunt tres; scilicet *spes*, & *desperatio*; *timor*, & *audacia*; & *ira*, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, & quinque in irascibili, sub quibus omnes animae passiones continentur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUAESTIO XXIV.

De bono, & malo in animae passionibus, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de bono, & malo circa passiones animae: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum bonum, & malum morale possit in passionibus animae inveniri.

Secundo, utrum omnis passio animae sit mala moraliter.

Tertio, utrum omnis passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.

Quarto, utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.

(*a*) *Ita Theologi & posteriores editiones ex cod. Camer. Cod. Alcan. & edit. Rom.* boni, vel mali.... accessus, vel recessus . . . accessum, vel recessum.

ARTICULUS I. 142

Utrum bonum, & malum morale possit in passionibus animae inveniri.

Inf. quaest. lix. *art.* 1. *cor. & ad* 2. *&* 2. 2. *quaest.* xxxv. *art.* 1. *ad* 1. *& II. dist.* xxxvi. *art.* 2. *& mal. quaest.* x. *art.* 1. *ad* 1. *& quaest.* xii. *art.* 2. *ad* 1. *& art.* 3. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio animae sit bona, vel mala moraliter. Bonum enim, & malum morale est proprium hominis: *mores* enim *proprie dicuntur humani*, ut Ambrosius dicit super Lucam (in praefat. prope finem.) Sed passiones non sunt propriae hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animae est bona, vel mala moraliter.

2. Praeterea. *Bonum, vel malum hominis est secundum rationem esse, vel praeter rationem esse*, ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 21.) Sed passiones animae non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est (quaest. xxii. art. 3.) Ergo non (a) pertinent ad bonum, vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Praeterea. Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. v.) quod *passionibus neque laudamur, neque vituperamur*. Sed secundum bona, & mala moralia laudamur, & vituperamur. Ergo passiones non sunt bonae, vel malae moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. vii. a med. & cap. ix in princ.) de passionibus animae loquens: *Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.*

Respondeo dicendum, quod passiones animae dupliciter possunt considerari: uno modo secundum se; alio modo secundum quod subiacent imperio rationis, & voluntatis.

Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus; sic non est in eis bonum, vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est (quaest. xix. art. 3.).

Si autem considerentur, secundum quod subiacent imperio rationis, & voluntatis, sic est in eis bonum, vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi, & voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus, & actus sunt boni, vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii: unde multo magis & ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae, vel malae moraliter.

Dicuntur autem voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum, quod istae passiones secundum se consideratae sunt communes hominibus, & animalibus aliis; sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominibus.

Ad secundum dicendum, quod etiam inferiores vires appetitivae dicuntur rationales, secundum quod participant aliqualiter rationem, ut dicitur in I. Ethic. (cap. xiii.)

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit, quod non laudamur, aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas; sed non removet quin possint fieri laudabiles, vel vituperabiles, secundum quod a ratione ordinantur: unde subdit: *Non enim laudatur, aut vituperatur qui timet, aut irascitur, sed qui aliqualiter*, idest secundum rationem, vel praeter rationem.

ARTICULUS II. 143

Utrum omnis passio animae sit mala moraliter.

Inf. quaest. lix. *art.* 2. *&* 3. *&* 2. 2. *quaest.* cxxiii. *art.* 10. *cor. & mal. quaest.* ii. *art.* 1. *corp. & I. Eth. lect.* 16. *& II. lect.* 3. *& VII. Phys. lect.* 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod omnes passiones animae sunt malae moraliter. Dicit enim Augustinus IX. de civit. Dei (cap. iv. in princ. & Lib. XIV. cap. viii.) quod *passiones animae quidam vocant morbos, vel perturbationes animae*. Sed omnis morbus, vel perturbatio animae est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animae moraliter mala est.

2. Praeterea. Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xxii.) quod (b) *operatio quidem quae secundum naturam motus est; passio vero, quae praeter naturam*. Sed quod est

(a) *Al.* pertinet. (b) *Damascenus juxta editionem Lequieni*: Actio enim motus est naturae consentaneus: passio, motus praeter naturam.

est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati, & mali moralis: unde ipse alibi dicit (Lib. II. cap. IV.) quod *diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam*. Ergo huiusmodi passiones sunt malæ moraliter.

3. Præterea. Omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed huiusmodi passiones inducunt ad peccatum: unde Rom. VII. dicuntur *passiones peccatorum*. Ergo videtur quod sint malæ moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. IX. parum a princ.) quod *rectus amor omnes istas affectiones rectas habet: metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis*.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversa fuit sententia Stoicorum, & Peripateticorum: nam Stoici dixerunt, omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt, passiones moderatas esse bonas.

Quæ quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum, & intellectum, & per consequens nec inter intellectivum appetitum, & sensitivum: unde nec discernebant passiones animæ a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animæ sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem; passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in III. Lib. de Tusculanis quæstionibus (parum a princ.) omnes passiones vocat *animæ morbos*: ex quo argumentatur, quod qui morbosi sunt, sani non sunt; & qui sani non sunt, Insipientes sunt, unde insipientes *insanos* dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi *passiones* vocant. Unde eas bonas æstimant, cum sunt a ratione moderatæ; malas autem, cum sunt præter moderationem rationis.

Ex quo patet quod Tullius in eodem Libro Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens, quod omne malum etiam mediocre vitandum est: nam sicut corpus, etiam mediocriter ægrum, sanum non est; sic ista mediocritas morborum, vel passionum animæ sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in omni passione animæ additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius, vel remissius, movetur secundum systolem, aut diastolem; & secundum hoc habet passionis rationem: tamen non oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum, quod passiones animæ, inquantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; inquantum autem sunt ordinatæ a ratione, pertinent ad virtutem.

ARTICULUS III. 144

Utrum passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.

Inf. quæst. LXXVII. *art.* 6. *& ver. quæst.* XXVI. *art.* 7. *& mal. quæst.* III. *art.* II.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod passio quæcumque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit iudicium rationis: dicit enim Salustius in Catilinario (in princ. orat. Cæsaris) *Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, & amicitia, atque misericordia vacuos esse decet*. Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Præterea. Actus hominis quanto est Deo similior, tanto est melior: unde dicit Apostolus Eph. V. I. *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi*. Sed Deus, & sancti Angeli *puniunt sine ira, sine miseriæ compassione subveniunt*, ut Augustinus dicit in IX. de civ. Dei (cap. V. cir. fi.) Ergo est melius huiusmodi opera agere sine passione animæ quam cum passione.

3. Præterea. Sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita & bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem: minus enim peccat qui peccat ex passione, quam qui pec-

peccat ex industria. (*a*) Ergo minus bonum operatur qui operatur cum passione, quam qui operatur sine passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit IX. de civit. Dei (loc. cit.) quod *passio misericordiæ rationi deservit, quando ita præbetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti*. Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animæ non diminuit bonum moris.

Respondeo dicendum, quod Stoici sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actus bonitatem: omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum.

Et hoc quidem verum est, si dicamus *passiones animæ* solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes, seu ægritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est (quæst. XVII. art. 7.) ad perfectionem moralis, sive humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem.

Sicut igitur melius est quod homo & velit bonum, & faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod in Psal. LXXXIII. 3. dicitur: *Cor meum & caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quod passiones animæ dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo antecedenter; & sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem: laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiæ. Alio modo se habent consequenter; & hoc dupliciter. Uno modo per modum redundantiæ, quia scilicet cum superior pars animæ intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior: & sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum (*b*) intensioris voluntatis; & sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo: & sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum, quod in Deo, & in Angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea: & ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum, aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod passio tendens in malum præcedens iudicium rationis diminuit peccatum, sed consequens aliquo prædictorum modorum auget ipsum, vel significat augmentum eius.

ARTICULUS IV. 145

Utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.

2. 2. *quæst.* CLVIII. *art.* I. *corp.* & *IV. dist.* XV. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* I. *ad* 4. & *dist.* L. *quæst.* II. *art.* 4. *quæst.* 3. *ad* 3. & *mal. quæst.* X. *art.* I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod nulla passio animæ secundum speciem suam sit bona, vel mala moraliter. Bonum enim, & malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo; & ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens, pertineat ad speciem rei, videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona, vel mala.

2. Præ-

(a) *Ita post Theologos, & Nicolaium edit. Patav. an. 1712. Edit. Rom. & Patav. an. 1698.* qui operatur sine passione, quam qui operatur cum passione. *Cod. Alcan.* Minus enim peccant qui peccant ex passione, quam qui peccant ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur bonum secundum passionem, quam qui operatur bonum cum passione. (b) *Ita Nicolaius. Al.* intensionis, *item* intentionis.

2. Præterea. Actus, & passiones habent speciem ex obiecto. Si ergo aliqua passio secundum aliquam suam speciem esset bona, vel mala, oporteret quod passiones quarum obiectum est *bonum*, bonæ essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium & gaudium; & passiones quarum obiectum est *malum*, essent malæ secundum suam speciem, ut odium, timor, & tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona, vel mala ex sua specie.

3. Præterea. Nulla species passionum est quæ non inveniatur in aliquibus animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animæ bona est, vel mala ex sua specie.

Sed contra est quod Augustinus dicit XI. de civ. Dei (cap. v.) quod *misericordia pertinet ad virtutem*: Philosophus etiam dicit in II. Ethic. (cap. VII. prop. fin.) quod *verecundia est passio laudabilis*. Ergo aliquæ passiones sunt bonæ, vel malæ secundum suam speciem.

Respondeo dicendum, quod, sicut de actibus dictum est (quæst. XVIII. art. 6. & 7. & quæst. XX. art. 3.) ita & de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus, vel passionis dupliciter considerari potest.

Uno modo, secundum quod est in genere naturæ: & sic *bonum*, vel *malum* morale non pertinet ad speciem actus, vel passionis.

Alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario, & iudicio rationis: & hoc modo *bonum*, & *malum* morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur, ut obiectum passionis, aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione; sicut patet de verecundia, quæ est *timor turpis*; & de invidia, quæ est *tristitia de bono alterius*: sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de passionibus, secundum quod pertinent ad speciem naturæ, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur; secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, iam bonum, & malum rationis non est ex passionibus eius per accidens, sed per se.

Ad secundum dicendum, quod passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ; & similiter quæ a vero malo recedunt: e converso vero passiones quæ sunt per recessum a bono, & per accessum ad malum, sunt malæ.

Ad tertium dicendum, quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi; & tamen inquantum ducitur quadam æstimativa naturali, quæ subiicitur rationi superiori, scilicet divinæ, est in eis quædam similitudo moralis boni quantum ad animæ passiones.

QUAESTIO XXV.

De ordine passionum ad invicem,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de ordine passionum ad invicem: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis.

Secundo de ordine passionum concupiscibilis ad invicem.

Tertio de ordine passionum irascibilis ad invicem.

Quarto de quatuor principalibus passionibus.

ARTICULUS I. 146

Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso.

Inf. quæst. XL. *art.* 1. *cor.* & 2. 2. *quæst.* CXLI. *art.* 3. *ad* 1. & *III. dist.* XXVI. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 2. *cor.* & *ver. quæst.* XXV. *art.* 1. *cor.* & *mal. quæst.* IV. *art.* 2. *ad* 12.

AD primum sic proceditur. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem obiectorum. Sed obiectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

2. Præterea. Movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum: ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis prohibetur frui suo obiecto, ut supra dictum est (quæst. XXIII. art. 1.) Removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in VIII. Phys. (text. 32.) Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea. Gaudium, & tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium, & tristitia consequuntur ad passiones ira-

scibilis: dicit enim Philosophus in IV. Ethic. (cap. v. a med.) quod *punitio quietat impetum iræ, delectationem loco tristitiæ faciens*. Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

Sed contra. Passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum, passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

Respondeo dicendum, quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; & aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium, & tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cuius ratio est, quia id in quo iam quiescitur, non habet rationem difficilis, seu ardui, quod est obiectum irascibilis.

Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis præcedunt ordine executionis huiusmodi passiones concupiscibilis, sicut spes præcedit gaudium, unde causat ipsum, secundum illud Apostoli Rom. XII. 12. *Spe gaudentes*. Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis: sequitur enim timorem, cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia; præcedit autem motum iræ, quia cum ex tristitia præcedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ: & quia rependere vicem mali, apprehenditur ut bonum, cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium, vel ad tristitiam.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut & obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduitatem, sive difficultatem: spes enim supra desiderium addit quemdam conatum, & quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum; & similiter timor addit supra fugam, seu abominationem, quamdam depressionem animi propter difficultatem mali.

Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ important motum in bonum, vel in malum, & inter passiones concupiscibilis quæ important quietem in bono, vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis & principium habent a passionibus concupiscibilis, & in passionibus concupiscibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procederet, si de ratione obiecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione obiecti irascibilis est quod sit arduum; sed quia obiectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam obiectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum, quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens: nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo obiecto. Unde ex hoc non sequitur, nisi quod passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes: de quibus etiam tertia ratio procedit.

ARTICULUS II. 147

Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis.

I. quæst. XX. *art.* 1. *cor. & III. dist.* XXVII. *quæst.* 1. *art.* 3. *& IV. cont. Gen. cap.* XIX. *& ver. quæst.* XXVI. *art.* 4. *cor. & Galat.* v. *lect.* 6. *& I. Met. lect.* 5. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit a potiori, ut dicitur in II. de Anima (text. 49.) Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Præterea. Amor unionem quamdam importat: est enim *vis unitiva, & concretiva*, ut Dionysius dicit in IV. cap. de div. Nom. (par. 2. lect. 9.) Sed concupiscentia, vel desiderium est motus ad unionem rei concupitæ, vel desideratæ. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Præterea. Causa est prior effectu.

Sed

Sed delectatio est quandoque causa amoris: quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. II. & III.) Ergo delectatio est prior amore: non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. VII. & IX.) quod *omnes passiones ex amore causantur: amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia est*. Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

Respondeo dicendum, quod obiecta concupiscibilis sunt *bonum*, & *malum*. Naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est privatio boni: unde & omnes passiones quarum obiectum est *bonum*, naturaliter sunt priores passionibus quarum obiectum est *malum*, unaquaeque scilicet sua passione opposita: quia enim bonum quaeritur, ideo refutatur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem.

Secundum quidem consecutionem illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem, seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo movetur ad finem; tertio quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo, sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium, vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium, vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem amor praecedit desiderium, & desiderium praecedit delectationem.

Sed secundum ordinem intentionis est e converso: nam delectatio intenta causat desiderium, & amorem: delectatio enim est fruitio (*a*) boni, quae quodammodo est finis, sicut & ipsum bonum, ut supra dictum est (quaest. XI. art. 3. ad 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit. *Voces* enim *sunt signa intellectuum*, secundum Philosophum (I. Perih. in princ.) Nos autem ut plurimum per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio; quando vero non habetur, est desiderium, vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit in X. de Trinit. (cap. XII. a med.) *amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia*. Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia: & propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet coniunctionem ad rem ipsam: & talis unio pertinet ad gaudium, vel delectationem, quae sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, secundum scilicet quod aliquid habet aptitudinem, vel proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum, & inclinationem, iam participat aliquid eius: & sic amor unionem importat; quae quidem unio praecedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum, quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

ARTICULUS III. 148

Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis.

Sup. quaest. XXIII. *art.* 4. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod spes non sit prima inter passione irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat a potiori, videtur quod ira sit potior, & prior quam spes.

2. Praeterea. *Arduum* est obiectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quod aliquis conetur superare malum contrarium, quod imminet ut futurum (quod pertinet ad audaciam) vel quod iniacet iam ut praesens (quod pertinet ad iram) quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum: & similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum praesens quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, & audacia quam spes; & sic spes non videtur esse potior.

3. Praeterea. Prius occurrit in motu ad finem recessus a termino quam accessus ad terminum. Sed timor, & desperatio important recessum ab aliquo; audacia

(*a*) *Al. deest* boni.

dacia autem, & spes important accessum ad aliquid. Ergo timor, & desperatio præcedunt spem, & audaciam.

Sed contra. Quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. 1. hu. quæst.) omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus: uno modo ex sola aptitudine, seu proportione ad finem, quæ pertinet ad amorem, vel odium; alio modo ex præsentia ipsius boni, vel mali, quæ pertinet ad tristitiam, vel gaudium. Et quidem ex præsentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est (quæst. XXIII. art. 3.) sed ex præsentia mali causatur passio iræ.

Quia igitur in via generationis, seu consecutionis proportio, vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, inde est quod ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quæ important motum consequentem amorem, vel odium boni, vel mali, oportet quod passiones quarum obiectum est bonum, scilicet *spes*, & *desperatio*, sint naturaliter priores passionibus quarum obiectum est malum, scilicet *audacia*, & *timore*; ita tamen, quod spes est prior desperatione: quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum; & ideo est motus in bonum per se: desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono, secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud: unde est quasi per accidens. Et eadem ratione *timor*, cum sit recessus a malo, est prior quam *audacia*. Quod autem spes, & desperatio sint naturaliter priores quam timor, & audacia, ex hoc manifestum est quod sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes, & desperatio sunt ratio timoris, & audaciæ: nam audacia consequitur spem victoriæ, & timor consequitur desperationem vincendi; ira autem consequitur audaciam: *nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare*, secundum quod Avicenna dicit in VI. de naturalibus.

Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis.

Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, primo occurrunt *amor*, & *odium*; secundo *desiderium*, & *fuga*; tertio *spes*, & *desperatio*; quarto *timor*, & *audacia*; quinto *ira*; sexto & ultimo *gaudium*, & *tristitia*, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in II. Ethic. (cap. V.) ita tamen quod amor est prior odio, & desiderium fuga, & spes desperatione, & timor audacia, & gaudium quam tristitia, ut ex prædictis colligi potest (isto ar. & ar. 1. & 2. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus a causis præcedentibus, ideo ab ea tamquam a manifestiori, denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod *arduum* non est ratio accedendi, vel appetendi, sed potius *bonum*: & ideo spes, quæ directius respicit bonum, est prior; quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum, quod appetitus primo, & per se movetur in bonum sicut in proprium obiectum; & ex hoc causatur quod recedat a malo. Proportionatur enim motus appetitivæ partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quæ non quæritur nisi propter adeptionem finis.

ARTICULUS IV. 149

Utrum istæ sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes, & timor.

Inf. quæst. LXXXIV. *art.* 4. *ad* 2. & 2. 2. *quæst.* CXXIII. *art.* 12. *ad* 1. & *quæst.* CXLI. *art.* 7. *ad* 3. & *ver. quæst.* XXVI. *art.* 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sint istæ quatuor principales passiones, *gaudium*, & *tristitia*, *spes*, & *timor*. Augustinus enim in XIV. de civ. Dei (cap. VII. & IX.) non ponit spem, sed cupiditatem loco eius.

2. Præterea. In passionibus animæ est duplex ordo, scilicet intentionis, & consecutionis, seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis; & sic tantum *gaudium*, & *tristitia*, quæ sunt finales, erunt principales passiones: aut secundum ordinem consecutionis, seu generationis; & sic erit *amor* principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor passiones istæ principales, *gaudium*, & *tristitia*, *spes*, & *timor*.

3. Præ-

3. Præterea. Sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes, & desperatio debent poni principales passiones, tamquam causæ; aut spes, & audacia, tamquam sibi ipsis affines.

Sed contra est illud quod Boetius in Lib. I. de consolat. (metr. VII.) enumerans quatuor principales passiones, dicit: *Gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit*.

Respondeo dicendum, quod hæ quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duæ, scilicet *gaudium*, & *tristitia*, principales dicuntur, quia sunt completivæ, & finales simpliciter respectu omnium passionum: unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. V.) *Timor* autem, & *spes* sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, & procedit in desiderium, & terminatur in spe; respectu vero mali incipit in odio, & procedit ad fugam, & terminatur in timore.

Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam præsentis, & futuri: motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti est *gaudium*, de malo præsenti est *tristitia*; de bono futuro est *spes*, de malo futuro est *timor*. Omnes autem aliæ passiones, quæ sunt de bono, vel de malo præsenti, vel futuro, ad has completive reducuntur.

Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hæ prædictæ quatuor passiones, quia sunt generales: quod quidem verum est, si spes, & timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum, vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit desiderium, vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, idest ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum, quod passiones istæ dicuntur principales secundum ordinem intentionis, & complementi. Et quamvis timor, & spes non sint ultimæ passiones simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira, quæ tamen non potest poni principalis passio: quia est quidam effectus audaciæ, quæ non potest esse passio principalis, ut infra dicetur (quæst. XLV. art. 2. ad 3.)

Ad tertium dicendum, quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens; & audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Ideo hæ passiones non possunt esse principales: quia quod est per accidens, non potest dici principale: & sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

QUAESTIO XXVI.

De passionibus animæ in speciali, & primo de amore,

in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali: & primo de passionibus concupiscibilis; secundo de passionibus irascibilis.

Prima consideratio erit tripartita. Nam primo considerabimus de amore, & odio. Secundo de concupiscentia, & fuga. Tertio de delectatione, & tristitia.

Circa amorem consideranda sunt tria.
Primo de ipso amore.
Secundo de causa amoris.
Tertio de effectibus eius.

Circa primum quæruntur quatuor.
Primo, utrum amor sit in concupiscibili.
Secundo, utrum amor sit passio.
Tertio, utrum amor sit idem quod dilectio.
Quarto, utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, & in amorem concupiscentiæ.

ARTICULUS I. 150

Utrum amor sit in concupiscibili.

Inf. art. 2. ad 1. & III. dist. XXVI. quæst. 1. art. 2. corp. fin. & dist. XXVII. quæst. 1. art. 2. & mal. quæst. VIII. art. 3. ad 6. & III. de Anim. lect. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim Sap. VIII. 2. *Hanc*, scilicet sapientiam, *amavi, & exquisivi a iuventute mea*. Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Præterea. Amor videtur esse idem cuilibet passioni: dicit enim Augustinus in

in XIV. de civ. Dei (cap. VII. a med.) *Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit, sentiens, tristitia est*. Sed non omnis passio est in concupiscibili; sed timor etiam hic enumeratus est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum, quod amor sit in concupiscibili.

3. Praeterea. Dionysius in cap. IV. de div. Nomin. (part. 2. lect. 9.) ponit quemdam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quae sunt animae vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Topic. (cap. III. in loco 25.) quod *amor est in concupiscibili*.

Respondeo dicendum, quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit *bonum*: unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius; & huiusmodi dicitur *appetitus naturalis*. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in primo Libro dictum est (I. P. quaest. CIII. art. 1. 2. & 3.) Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero; & talis est *appetitus sensitivus* in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium; & talis est *appetitus rationalis*, sive *intellectivus*, qui dicitur *voluntas*.

In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest *amor naturalis*; sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, & potest dici *amor naturalis*: & similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur *amor sensitivus*, vel *intellectualis*, seu *rationalis*. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu; & pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad *bonum* absolute, non per respectum ad *arduum*, quod est obiectum irascibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo, vel rationali.

Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse *timor*, *gaudium*, *cupiditas*, & *tristitia*, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum, quod amor naturalis non solum est in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae, & etiam in omnibus partibus corporis, & universaliter in omnibus rebus: quia, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (loc. cit. in arg.) *omnibus est pulchrum, & bonum amabile*; cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

ARTICULUS II. 151

Utrum amor sit passio.

Inf. art. 3. *ad* 3. *&* 4. *& quaest.* XXVIII. *art.* 6. *ad* 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est *virtus quaedam*, ut dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. (p. 2. lect. 9.) Ergo amor non est passio.

2. Praeterea. Amor est *unio quaedam*, *vel nexus* secundum Augustinus in Lib. VIII. de Trin. (cap. X.) Sed unio, vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

3. Praeterea. Damascenus dicit in Lib. II. (orth. Fid. cap. XXII.) quod passio est *motus quidam*. Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium, sed principium huiusmodi motus. Ergo amor non est passio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. V. cir. med.) quod *amor est passio*.

Respondeo dicendum, quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens: nam primo quidem dat formam, secundo dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, & motum consequentem ipsam: &

& ipsa gravitas, (a) quae est principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest quodammodo dici *amor naturalis*. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam *appetitivus motus circulo agitur*, ut dicitur in III. de Anima (tex. 55.) Appetibile enim movet appetitum, (b) faciens quodammodo in eo eius intentionem, & appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium.

Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis: & ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; & ultimo quies, quae est gaudium.

Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, proprie quidem secundum quod est in concupiscibili, communiter autem, & extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod quia virtus significat principium motus, vel actionis, ideo amor, inquantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur *virtus*.

Ad secundum dicendum, quod unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum, vel aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde & Dionysius dicit (cap. IV. de div. Nom. part. 2. lect. 9.) quod *amor est virtus unitiva*: & Philosophus dicit in II. Politic. (cap. II. a med.) quod *unio est opus amoris*.

Ad tertium dicendum, quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus, quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

ARTICULUS III. 152

Utrum amor sit idem quod dilectio.

II. dist. X. *in exp. lit. &* *III. dist.* XXVII. *quaest.* II. *art.* I. *& Ps.* XVII. *& Io.* XXI. *lect.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim IV. cap. de divin. Nom. (lect. 9.) dicit, quod *hoc modo se habent amor, & dilectio, sicut quatuor, & bis duo; rectilineum, & rectas habens lineas*. Sed ista significant idem. Ergo amor, & dilectio significant idem.

2. Praeterea. Appetitivi motus secundum obiecta differunt. Sed idem est obiectum dilectionis, & amoris. Ergo sunt idem.

3. Praeterea. Si dilectio, & amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundum quod Augustinus narrat in XIV. de civ. Dei (cap. VII.) Sed hoc modo non differunt: quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono, & in malo. Ergo amor, & dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit, quod non est aliud amorem dicere, & aliud dilectionem dicere.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (lect. 9.) quod *quibusdam Sanctorum visum est, divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis*.

Respondeo dicendum, quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet *amor*, *dilectio*, *caritas*, & *amicitia*.

Differunt tamen in hoc quod *amicitia* secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. V. parum a med.) est quasi habitus; *amor* autem, & *dilectio* significantur per modum actus, vel passionis; *caritas* autem utroque modo accipi potest.

Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam *amor* communius inter ea est: omnis enim dilectio, vel caritas est amor, sed non e converso: addit enim *dilectio* supra amorem electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat: unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, & est in sola rationali natura: *caritas* autem addit supra amo-

(a) *Ita Theologi, Garcia, Nicolaius, & edit. Patav. at Cod. Alcan. & edit. Rom.* quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest &c. (b) *Ita cum cod. Camer. edit. Rom. & Nicolaius. Cod. Alcan.* faciens quodammodo in eius intentione. *Theologi* faciens quodammodo in eo eius inclinationem. *Edit. Pat.* faciens se quodammodo in eius intentione.

amorem perfectionem quamdam amoris, inquantum id quod amatur, magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de amore, & dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo: sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad secundum dicendum, quod obiectum amoris est communius quam obiectum dilectionis: quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod non differunt amor, & dilectio secundum differentiam *boni*, & *mali*, sed sicut dictum est (in corp. art.) In parte tamen intellectiva idem est amor, & dilectio: & sic loquitur ibi Augustinus de amore: unde parum post subdit (loc. cit. in arg.) quod *recta voluntas est amor bonus*, & quod *perversa voluntas est malus amor*. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem qui prædictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum dicendum, quod ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quamdam passionem, præcipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem præsupponit iudicium rationis: magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere; quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est (in corp. art.) & propter hoc divinius est amor quam dilectio.

ARTICULUS IV. 153

Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, & amorem concupiscentiæ.

I. quæst. lx. *art.* 3. *corp. & art.* 4. *ad* 3. *& mal. quæst.* I. *art.* 5. *corp. & ver. quæst.* IV. *art.* 3. *& Dio.* IV. *l.* 9. *&* 10. *& Io.* XV. *lect.* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem *amicitiæ*, & *concupiscentiæ*. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, ut dicit Philosophus in VIII. Ethic. (cap. v. a med.) Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor inconvenienter dividitur per amorem *concupiscentiæ*, & amorem *amicitiæ*.

2. Præterea. Nihil dividitur per id quod ei connumeratur: non enim homo connumeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Præterea. Secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. III.) triplex est amicitia, *utilis*, *delectabilis*, & *honesta*. Sed amicitia *utilis*, & *delectabilis* habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed contra. Quædam dicimur amare, quia ea concupiscimus; sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiscit, ut dicitur in II. Top. (cap. II. ad loc. 8.) Sed ad vinum, & ad huiusmodi non habemus amicitiam, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. II. in princ.) Ergo alius est amor *concupiscentiæ*, & alius est amor *amicitiæ*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. IV. in princ.) *amare est velle alicui bonum*. Sic ergo motus amoris in duo tendit; scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii, & in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor *concupiscentiæ*; ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor *amicitiæ*.

Hæc autem divisio est secundum prius, & posterius. Nam id quod amatur amore *amicitiæ*, simpliciter, & per se amatur; quod autem amatur amore *concupiscentiæ*, non simpliciter, & secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse; ens autem secundum quid, quod est in alio: ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid: & per consequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter; amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod amor non dividitur per *amicitiam*, & *concupiscentiam*, sed per amorem *amicitiæ*, & *concupiscentiæ*: nam ille proprie dicitur amicus cui aliquod bonum volumus; illud autem dicimur concupiscere quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in amicitia utili, & delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico; & quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiæ. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam

suam delectationem, & utilitatem, inde est quod amicitia utilis, & delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiæ, deficit a ratione veræ amicitiæ.

QUAESTIO XXVII.

De causa amoris,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa amoris: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum bonum sit sola causa amoris.

Secundo, utrum cognitio sit causa amoris.

Tertio, utrum similitudo.

Quarto, utrum aliqua alia animæ passionum.

ARTICULUS I. 154

Utrum bonum sit sola causa amoris.

P. I. quæst. xx. *art.* I. *&* *Dio.* IV. *lect.* 12.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Psal. x. 6. *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*: alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. IV. a med.) quod *eos qui mala sua dicunt, amamus*. Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

3. Præterea. Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (lect. 9.) quod non solum *bonum*, sed etiam *pulchrum* est omnibus amabile.

Sed contra est quod Augustinus dicit VIII. de Trinit. (cap. III. in princ.) *Non amatur certe nisi bonum solum*. Ergo bonum est causa amoris.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXVI. art. I.) amor ad appetitivam potentiam pertinet, quæ est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus, vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est *bonum*: quia, ut dictum est (quæst. XXVI. art. I. & 2.) amor importat quamdam connaturalitatem, vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale, & proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod malum numquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est secundum quid bonum, & apprehenditur ut simpliciter bonum: & sic aliquis amor est malus, inquantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem, vel pecuniam, vel aliquid huiusmodi.

Ad secundum dicendum, quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala: hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem, seu simulationem.

Ad tertium dicendum, quod *pulchrum* est idem *bono* sola ratione differens. Cum enim bonum sit *quod omnia appetunt*, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu, seu cognitione quietetur appetitus: unde & illi sensus præcipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus, & auditus rationi deservientes: dicimus enim *pulchra visibilia*, & *pulchros sonos*. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus *pulchros sapores*, aut *odores*. Et sic patet quod *pulchrum* addit supra *bonum* quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod *bonum* dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; *pulchrum* autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.

ARTICULUS II. 155

Utrum cognitio sit causa amoris.

2. 2. *quæst.* XXVI. *art.* 2. *ad* I. *&* I. *dist.* XV. *quæst.* IV. *art.* I. *ad* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod cognitio non sit causa amoris. Quod enim aliquid quæratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quæruntur quæ nesciuntur, sicut scientiæ: cum enim in his *idem sit eas habere quod eas noscere*, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXXV. ante med.) si cognoscerentur, haberentur, & non quærerentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

2. Præterea. Eiusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, & quod

quod aliquid ametur plus quam cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quam cognoscantur, sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

3. Præterea. Si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. (lect. 9. in princ.) non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

Sed contra est quod Augustinus probat in X. de Trin. (in princ. Lib.) quod *nullus potest amare aliquid incognitum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum: & ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit IX. Ethic. (cap. v. & xii. in princ.) quod *visio corporalis est principium amoris sensitivi*: & similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis, vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione qua & *bonum*, quod non potest amari nisi cognitum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui quærit scientiam, non omnino ignorat; sed secundum aliquid eam præcognoscit vel in universali, vel in aliquo eius effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. I. II. & III.) Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfecte.

Ad secundum dicendum, quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quæ secundum rem sunt coniuncta, & componere quodammodo ea quæ sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quicquid est in re, sicut partes, & virtutes, & proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem secundum quod in se est: unde ad perfectionem amoris sufficit quod res, prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur; sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, puta quod sciunt Rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere; & hoc in Rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Ad tertium dicendum, quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est (quæst. xxvi. art. I.)

ARTICULUS III. 156

Utrum similitudo sit causa amoris.

Inf. quæst. xcix. *art.* 2. *cor. & de hebdo. lect.* 2. *fi. & IV. Eth. lect.* I. *& VIII. lect.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii: dicitur enim Prover. XIII. 10. quod *inter superbos semper sunt iurgia*: & Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. I. a med.) quod *figuli corrixantur ad invicem*. Ergo similitudo non est causa amoris.

2. Præterea. Augustinus dicit in IV. Confess. (cap. IV. circ. med.) quod *aliquis amat in alio quod esse non vellet*, sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio. Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris: sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet, vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Præterea. Quilibet homo amat id quo indiget, etiamsi illud non habeat, sicut infirmus amat sanitatem, & pauper divitias. Sed inquantum indiget, & caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

4. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. IV. post princ.) quod *beneficos in pecunias, & salutem amamus*; & *similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt*. Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XIII. 19. *Omne animal diligit simile sibi*.

Respondeo dicendum, quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris.

Sed considerandum est, quod similitudo

do inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; alio modo ex hoc quod unum habet in potentia, & in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu; sicut si dicamus, quod corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti; vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiæ, seu benevolentiæ: ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, & duo albi in albedine: & ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, & vult ei bonum sicut & sibi.

Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ, vel amicitiam utilis, seu delectabilis: quia unicuique existenti in potentia, inquantum huiusmodi, inest appetitus sui actus, & in eius consecutione delectatur, si sit sentiens, & cognoscens.

Dictum est autem supra (quæst. XXVI. art. 4.) quod in amore concupiscentiæ amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium: quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formæ. Et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formæ, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; & *inter superbos sunt iurgia*, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat quod in se (*a*) non amat, invenitur (*b*) ratio similitudinis secundum proportionalitatem. Nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat; puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod secundum eamdem similitudinem potentiæ ad actum ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod desiderat: & eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat: utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem.

Vel dicendum, quod licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum (*c*) quædam seminalia rationis, secundum quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tamquam suæ naturali rationi conformem.

ARTICULUS IV. 157

Utrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus in VIII. Ethic. (cap. III.) quod *aliqui amantur propter delectationem*. Sed delectatio est passio quædam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Præterea. Desiderium quædam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium (*d*) alicuius quod ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia quæ est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Præterea. Augustinus dicit in X. de Trinit. (cap. I. circ. med.) *Cuius rei adipiscendæ spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit videat*. Ergo spes est etiam causa amoris.

Sed contra (*e*) hæc est quod *omnes aliæ affectiones animæ ex amore causantur*, ut Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. VII. & IX.)

Respondeo dicendum, quod nulla alia passio est quæ non præsupponat aliquem amo-

(a) *Ita optime Garcia, Nicolaius, & edit. Patav. In Cod. Alcan. & Edit. Rom. deest* non. (b) *Al.* bonum similitudinis. (c) *An* quædam semina rationis? *ut coniectat Nicolaius.* (d) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. cum Nicolaio, & edit. Patav. In edit. Rom. aliisque deest* alicuius. (e) *Al.* hoc.

amorem. Cuius ratio est, quia omnis alia passio animae importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid, vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate, vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animae sit causa universaliter omnis amoris.

Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicuius, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore praecedente: nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum, quod desiderium rei alicuius semper praesupponit amorem illius rei: & sic desiderium alicuius rei potest esse causa ut res alia ametur; sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum, quod spes causat, vel auget amorem, & hoc ratione delectationis, quia delectationem causat, & etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat: non enim ita intense desideramus quae non speramus; sed tamen & ipsa spes est alicuius boni amati.

QUAESTIO XXVIII.

De effectibus amoris,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus amoris: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum unio sit effectus amoris.

Secundo, utrum mutua inhaesio.

Tertio, utrum extasis sit effectus amoris.

Quarto, utrum zelus.

Quinto, utrum amor sit passio laesiva amantis.

Sexto, utrum amor sit causa omnium quae amans agit.

ARTICULUS I. 158

Utrum unio sit effectus amoris.

I. P. quaest. XX. *art.* I. *ad* 3. *& quaest.* IX. *art.* 3. *ad* 2. *& III. dist.* XXVII. *quaest.* I. *art.* I. *& Dio. cap.* IV. *lect.* 10.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam: dicit enim Apostolus ad Galat. IV. 18. *Bonum aemulamini in bono semper*, loquens de se ipso, ut Glossa (interl.) dicit, *& non tantum cum praesens sum apud vos*. Ergo unio non est effectus amoris.

2. Praeterea. Omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiae, & accidens subiecto, & pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius; aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiae; alioquin numquam haberetur amor ad ea quae sunt per essentiam divisa: unionem autem quae est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est (quaest. XXVII. art. 3.) Ergo unio non est effectus amoris.

3. Praeterea. Sensus in actu fit sensibile in actu, & intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris.

Sed contra est quod dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. (lect. 9. circ. fin.) quod *amor quilibet est virtus unitiva*.

Respondeo dicendum, quod duplex est unio amantis ad amatum: una quidem secundum rem, puta cum amatum praesentialiter adest amanti; alia vero secundum affectum; quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet *concupiscentiae*, & *amicitiae*, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem: cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore *amicitiae*, vult ei bonum, sicut & sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum, sicut & sibiipsi: & inde est quod amicus dicitur esse *alter ipse*; & Augustinus dicit in IV. Confess. (cap. VI. circ. fin. & Lib.

Lib. II. Retract. cap. VI.) *Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animæ suæ.*

Primam ergo unionem amor facit effective: quia movet ad desiderandum, & quærendum præsentiam amati quasi sibi convenientis, & ad se pertinentis.

Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio, vel nexus. Unde Augustinus dicit in VIII. de Trin. (cap. X.) quod *amor est quasi iunctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens*, amantem scilicet, & quod amatur. Quod enim dicit *copulans*, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor; quod vero dicit *copulare intendens*, pertinet ad unionem realem.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit (a) delectatio sicut causam; desiderium vero est in reali absentia amati; amor vero & in absentia, & in præsentia.

Ad secundum dicendum, quod unio tripliciter se habet ad amorem. Quædam enim unio est causa amoris: & hæc quidem est unio substantialis quantum ad amorem quo quis amat seipsum; quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est (quæst. præc. art. 3.) Quædam vero unio est essentialiter ipse amor; & hæc est unio secundum coaptationem affectus: quæ quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem *amicitiæ*, ut ad seipsum, in amore autem *concupiscentiæ* ut ad aliquid sui. Quædam vero unio est effectus amoris; & hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata: & hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit II. Polit. (cap. II. post med.) *Aristophanes dixit, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt unionem quæ convenit, & decet, ut scilicet simul conversentur, & simul colloquantur, & in aliis huiusmodi coniungantur.*

Ad tertium dicendum, quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem; sed amor facit quod ipsa res quæ amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est (art. præc.) Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

ARTICULUS II. 159

Utrum mutua inhæsio sit effectus amoris.

Inf. quæst. LXVI. *art. 6. cor. &* III. *dist.* XXVII. *quæst. I. art. I. ad 4.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod amor non causet mutuam inhæsionem, scilicet ut amans sit in amato, & e converso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens, & contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhæsio, ut amatum sit in amante, & e converso.

2. Præterea. Nihil potest penetrare in interiora alicuius integri nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quæ sunt secundum rem coniuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhæsio non est effectus amoris.

3. Præterea. Si per amorem amans est in amato, & e converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est (art. præc.) Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato: quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhæsio est effectus amoris.

Sed contra est quod dicitur I. Ioan. IV. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo.* Caritas autem est amor Dei. Ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

Respondeo dicendum, quod iste effectus mutuæ inhæsionis potest intelligi & quantum ad vim apprehensivam, & quantum ad vim appetitivam.

Nam quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud Philip. I. 7. *Eo quod habeam vos in corde.* Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere; & sic ad interiora eius ingreditur; sicut de Spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur I. ad Corinth. II. 10. quod *scrutatur etiam profunda Dei.*

Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis

(a) *Ita codd. Alcan. & Camer. cum editis plurimis. Al.* dilectio.

nis eius apud praesentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem *concupiscentiae*, vel in bona quae vult (*a*) amato, per amorem *amicitiae*: non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam: unde & amor dicitur *intimus*, & dicuntur *viscera caritatis*. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem *concupiscentiae*, aliter per amorem *amicitiae*. Amor namque *concupiscentiae* non requiescit in quacumque extrinseca, aut superficiali adeptione, vel fruitione amati; sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero *amicitiae* amans est in amato, inquantum reputat bona, vel mala amici sicut sua, & voluntatem amici sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona, vel mala pati, & affici. Et propter hoc proprium est amicorum *eadem velle, & in eodem tristari, & gaudere*, secundum Philosophum in IX. Ethic. (cap. III. a med.) & in II. Rhetor. (cap. IV. in princ.) ut sic, inquantum quae sunt amici, aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; inquantum autem e converso vult, & agit propter amicum, sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem & tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore *amicitiae* secundum viam redamationis, inquantum mutuo se amant amici, & sibi invicem bona volunt, & operantur.

Ad primum ergo dicendum, quod amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu eius per quamdam complacentiam; e converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati: nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens, & contentum, sicut genus continetur in specie, & e converso.

Ad secundum dicendum, quod rationis apprehensio praecedit affectum amoris: & ideo sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de tertio modo mutuae inhaesionis, qui non invenitur in quolibet amore.

ARTICULUS III. 160

Utrum extasis sit effectus amoris.

2. 2. *quaest.* CLXXV. *art.* 2. & *III. dist.* XXVII. *quaest.* I. *art.* I. *ad* 4. & *ver. quaest.* XIII. *art.* 2. *ad* 9. & *I. Cor.* XII.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quamdam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem, sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Praeterea. Amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

3. Praeterea. Amor unit amatum amanti, sicut dictum est (art. 1. & 2. praec.) Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum quam seipsum: quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (lect. 10. in princ.) quod *divinus amor extasim facit*, & quod *ipse Deus propter amorem est extasim passus*. Cum ergo quilibet amor sit quaedam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur (lect. 12.) videtur quod quilibet amor causet extasim.

Respondeo dicendum, quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur: quod quidem contingit & secundum vim apprehensivam, & secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni quando ponitur extra cognitionem sibi propriam: vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum, & rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis, & sensus: vel quia ad inferiora deprimitur, puta cum aliquis in furiam, vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum.

Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est (art. praec.) in-

(a) *Ita edit. Rom. Nicolai, & Patav.* 1712. *Cod. Alcan. & Theolog.* amato eius. *Edit. Pat. an.* 1698. amato per eius amorem.

intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis.

Sed secundam extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor *amicitiae*, amor autem *concupiscentiae* non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore *concupiscentiae* quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore *amicitiae* affectus alicuius simpliciter exit extra se: quia vult amico bonum, & operatur bonum, quasi gerens curam, & providentiam ipsius propter ipsum amicum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de prima extasi.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de amore *concupiscentiae*, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat, intantum extra se exit, inquantum vult bona amici, & operatur; non tamen vult bona amici magis quam sua: unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat.

ARTICULUS IV. 161

Utrum zelus sit effectus amoris.

Mal. quaest. x. art. 1. ad 11.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium: unde dicitur I. ad Corinth. III. 3. *Cum sit inter vos zelus, & contentio &c.* Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Praeterea. Obiectum amoris est bonum, quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi: ad zelum enim pertinere videtur quod quis non patitur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum ceteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Praeterea. Zelus non est sine odio, sicut nec sine amore: dicitur enim in Psal. lxxII. 3. *Zelavi super iniquos*. Non ergo debet dici magis effectus amoris quam odii.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. (lect. 10.) quod *Deus appellatur zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia*.

Respondeo dicendum, quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium, vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxIII. Qq. (quaest. xxxv. & xxxvI.) intensus amor quaerit excludere omne id quod sibi repugnat.

Aliter tamen hoc contingit in amore *concupiscentiae*, & aliter in amore *amicitiae*. Nam in amore *concupiscentiae* qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni, vel fruitioni quietae eius quod amatur: & hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas, quam in uxore quaerunt: similiter etiam qui quaerunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum: & iste est zelus invidiae, de quo dicitur in Psal. xxxvI. 1. *Noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem*. Amor autem *amicitiae* quaerit bonum amici: unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si qua dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet: & per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quae sunt contra honorem, vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud III. Reg. xIx. 14. *Zelatus sum pro Domino exercituum*: & Ioan. II. super illud, *Zelus domus tuae comedit me*, dicit Glossa (ordin. ex Aug. tract. x. in Ioan.) quod „ bono zelo comeditur qui quaelibet prava quae viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat, & gemit."

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de zelo invidiae, qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum, quod bonum amatur, inquantum est communicabile amanti: unde omne illud quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odiosum; & sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit quod quaedam parva bona non pos-

possunt integre simul possideri a multis, & ex amore talium causatur zelus invidiæ; non autem proprie ex his quæ integre possunt a multis possideri: nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ a multis integre cognosci potest, sed forte de excellentia circa cognitionem huius.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea quæ repugnant amato, ex amore procedit: unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii.

ARTICULUS V. 162

Utrum amor sit passio læsiva amantis.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod amor sit passio læsiva. Languor enim significat læsionem quamdam languentis. Sed amor causat languorem: dicitur enim Cant. II. 5. *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.* Ergo amor est passio læsiva.

2. Præterea. Liquefactio est quædam resolutio. Sed amor est liquefactivus: dicitur enim Cant. V. 6. *Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est.* Ergo amor est resolutivus: est ergo corruptivus, & læsivus.

3. Præterea. Fervor designat quemdam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore: Dionysius enim VII. cap. cæl. Hier. (parum a princ.) inter ceteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit *calidum*, & *acutum*, & *superfervens*: & Cant. VIII. 6. dicitur de amore, quod *lampades eius* sunt *lampades ignis, atque flammarum*. Ergo amor est passio læsiva, & corruptiva.

Sed contra est quod dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. (p. 1. lect. 9.) quod *singula seipsa amant contentive*, idest conservative. Ergo amor non est passio læsiva, sed magis conservativa, & perfectiva.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XVI. art. 1. & 2. & quæst. XXVII. art. 1.) amor significat coaptationem quamdam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur; sed magis, si sit possibile, (a) perficitur, & melioratur; quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur, & deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus, & meliorativus amantis; amor autem boni quod non est conveniens amanti, est læsivus, & deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur, & melioratur per amorem Dei; læditur autem, & deterioratur per amorem peccati, secundum illud Oseæ IX. 10. *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt*. Et hoc quidem sic dictum est de amore quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus.

Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit læsivus propter excessum immutationis; sicut accidit in sensu, & in omni actu virtutis animæ qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet *liquefactio*, *fruitio*, *languor*, & *fervor*. Inter quæ primum est *liquefactio*, quæ opponitur congelationi. Ea enim quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra dictum est (art. 2. huius quæst.) Unde cordis congelatio, vel duritia est dispositio repugnans amori; sed *liquefactio* importat quamdam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens, & habitum, causatur delectatio, sive *fruitio*; si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per *languorem* (unde & Tullius in III. de Tuscul. quæst. maxime tristitiam *ægritudinem* nominat) & intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per *fervorem*. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum habitudinem appetitivæ virtutis ad obiectum; sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi.

(a) *Al.* proficit:

ARTICULUS VI. 163

Utrum amor sit causa omnium quæ amans agit.

III. dist. XXVII. *quæst.* 1. *art.* 1. *corp.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quædam passio est, ut supra dictum est (quæst. XXVI. art. 2.) Sed non omnia quæ agit homo, agit ex passione; sed quædam agit ex electione, & quædam ex ignorantia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. V.) Ergo non omnia quæ homo agit, agit ex amore.

2. Præterea. Appetitus est principium motus, & actionis in omnibus animalibus, ut patet in III. de Anima (tex. 48. & seq.) Si igitur omnia quæ quis agit, agit ex amore, aliæ passiones appetitivæ partis erunt superfluæ.

3. Præterea. Nihil causatur simul a contrariis causis. Sed quædam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (lect. 9.) quod *propter amorem boni omnia agunt quæcumque agunt.*

Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est (quæst. I. art. 1. & 2.) Finis autem est bonum desideratum, & amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens: nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem *intellectualem, rationalem, animalem, naturalem.* Si enim Dionysius loquitur de amore in IV. cap. de div. Nom. (lect. 12.)

Ad secundum dicendum, quod ex amore, sicut iam dictum est (quæst. XXV. art. 2.) causatur & desiderium, & tristitia, & delectatio, & per consequens omnes aliæ passiones: unde omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore sicut ex prima causa: unde non superfluunt aliæ passiones, quæ sunt causæ proximæ.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur (quæst. seq. art. 2.)

QUAESTIO XXIX.

De odio,

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de odio: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum causa, & obiectum odii sit malum.

Secundo, utrum odium causetur ex amore.

Tertio, utrum odium sit fortius quam amor.

Quarto, utrum aliquis possit habere odio seipsum.

Quinto, utrum aliquis possit habere odio veritatem.

Sexto, utrum aliquid possit haberi odio in universali.

ARTICULUS I. 164

Utrum causa, & obiectum odii sit malum.

Mal. quæst. XII. *art.* 4. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod obiectum, & causa odii non sit malum. Omne enim quod est, inquantum huiusmodi, bonum est. Si igitur obiectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicuius rei: quod patet esse falsum.

2. Præterea. Odire malum est laudabile: unde in laudem quorumdam dicitur II. Mach. III. 1. quod *leges optime custodiebantur propter Oniæ Pontificis pietatem, & animos odio habentes mala.* Si igitur nihil odiatur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Idem non est simul bonum, & malum. Sed idem diversis est odibile, & amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed contra. Odium contrariatur amori. Sed obiectum amoris est bonum, ut supra dictum est (quæst. XXVI. art. 1.) Ergo obiectum odii est malum.

Respondeo dicendum, quod cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non coniuncta, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, & appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem coniunctam, sicut supra dictum est (quæst XXVI. art. 1.) In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet quod sicut unumquodque

habet naturalem consonantiam, vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quæ est amor naturalis; ita ad id quod est repugnans, & corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur & in appetitu animali, seu intellectivo amor est consonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium vero est dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans, & nocivum.

Sicut autem omne conveniens, inquantum huiusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum huiusmodi, habet rationem mali: & ideo sicut bonum est obiectum amoris, ita *malum* est obiectum odii.

Ad primum ergo dicendum, quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente; sed ens, inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum: & secundum hoc unum ens est odibile alteri, & est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum; ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum: unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum, quod contingit idem esse amabile, & odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum & idem est conveniens uni secundum suam naturam, & repugnans alteri, sicut calor convenit igni, & repugnat aquæ; secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum & idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, & ab alio sub ratione mali.

ARTICULUS II. 165

Utrum odium causetur ex amore.

Sup. quæst. XXVIII. *art.* 6. *ad* 3. *& inf. art.* 3. *co. & IV. cont. cap.* XIX.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa odii. Ea enim quæ ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul, ut dicitur in Postprædicamentis (in cap. de *Simul*) Sed amor, & odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul: non ergo amor est causa odii.

2. Præterea. Unum contrariorum non est causa alterius. Sed amor, & odium sunt contraria. Ergo &c.

3. Præterea. Posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur: nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

Sed contra est quod dicit Augustinus XIV. de civit. Dei (cap. VII. & IX.) quod *omnes affectiones causantur ex amore*. Ergo & odium, cum sit quædam affectio animæ, causatur ex amore.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum; odium vere consistit in quadam repugnantia, vel dissonantia.

Oportet autem in quolibet prius considerare, quid ei conveniat, quam quid ei repugnet: per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum, vel impeditivum eius quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio, & quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur.

Et secundum hoc omne odium ex amore causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in iis quæ ex opposito dividuntur, quædam inveniuntur quæ sunt naturaliter simul & secundum rem, & secundum rationem, sicut duæ species animalis, vel due species coloris; quædam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero, & causa eius, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum, & motuum; quædam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia, & accidens: nam substantia realiter est causa accidentis; & ens secundum rationem prius attribuitur substantiæ quam accidenti, quia accidenti non attribuitur, nisi inquantum est in substantia. Amor autem, & odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

Ad secundum dicendum, quod amor, & odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem; sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia: eiusdem enim rationis est quod ametur aliquid, & odiatur eius contrarium: & sic amor unius

rei

rei est causa quod eius contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum, quod in executione prius est recedere ab uno termino quam accedere ad alterum terminum; sed in intentione est e converso: propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem quam ad executionem: & ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appetitivus.

ARTICULUS III. 166

Utrum odium sit fortius quam amor.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xxxvi. paulo a princ.) *Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem*. Sed fugere dolorem pertinet ad odium; appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Præterea. Debilius vincitur a fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Præterea. Affectio animæ per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum quam ad prosequendum amatum; sicut etiam bestiæ abstinent a delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit in Lib. lxxxiii. Qq. (loc. nunc cit.) Ergo odium est fortius amore.

Sed contra. Bonum est fortius quam malum: quia *malum non agit nisi in virtute boni*, ut Dionysius dicit cap. iv. de div. Nom. (lect. 16. & seq.) Sed odium, & amor differunt secundum differentiam *boni*, & *mali*. Ergo amor est fortior odio.

Respondeo dicendum, quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causa, ut supra dictum est (art. præc.) Unde impossibile est quod odium sit fortius amore simpliciter.

Sed oportet ulterius quod amor simpliciter loquendo sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem quam in ea quæ sunt ad finem. Recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni sicut ad finem. Unde simpliciter loquendo fortior est motus animæ in bonum quam in malum.

Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter duo. Primo quidem quia odium est magis sensibile quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid iam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso *immutari*. Unde calor febris hecticæ, quamvis sit maior, non tamen ita sentitur sicut calor tertianæ: quia calor hecticæ iam versus est quasi in habitum, & naturam. Et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati, sicut Augustinus dicit in X. de Trin. (cap. xii. a med.) quod *amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia*. Et propter hoc etiam repugnantia eius quod oditur, sensibilius percipitur quam convenientia eius quod amatur. Secundo quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine, & parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet maiori amori, magis movet quam minor amor.

Et per hoc patet responsio ad primum. Nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris: & ideo magis fugitur dolor quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum, quod odium numquam vinceret amorem nisi propter maiorem amorem, cui odium correspondet: sic homo magis diligit se quam amicum; & propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum, quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

ARTICULUS IV. 167

Utrum aliquis possit habere odio seipsum.

2. 2. quæst. xxv. art. 7. & II. dist. xlii. quæst. ii. art. 2. quæst. 2. ad 2. & Ps. x. & Eph. v. lect. 6.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in Psalm. x. 6. *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*. Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. Præterea. Illum odimus cui volumus, & operamur malum. Sed quandoque aliquis vult, & operatur sibi ipsi malum, puta qui interimunt seipsos.

Ergo

Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Præterea. Boetius dicit in II. de consol. (prosa v. parum a princ.) quod *avaritia facit homines odiosos*: ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. v. 29. quod *nemo umquam carnem suam odio habuit*.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum; nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni: nam malum est præter voluntatem, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nom. (lect. 22.) Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est (quæst. XXVI. art. 4.) Unde necesse est quod aliquis amet seipsum; & impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo.

Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odio habeat: & hoc dupliciter. Uno modo ex parte boni quod sibi aliquis vult: accidit enim quandoque illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum: & secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. Alio modo ex parte sui ipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso: unde civitas dicitur facere id quod Rex facit, quasi Rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui æstimant se maxime esse illud quod sunt secundum naturam corporalem, & sensitivam: unde amant se secundum id quod æstimant se esse; sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille *qui diligit iniquitatem*, *odit* non solum *animam suam*, sed etiam seipsum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod nullus sibi vult, & facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam & illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicuius miseriæ, vel doloris.

Ad tertium dicendum, quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum; sicut æger odit suam ægritudinem ex hoc ipso quod se amat.

Vel dicendum, quod *avaritia odiosos facit* aliis, non autem sibi ipsi; quinimmo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quam debeat.

ARTICULUS V. 168

Utrum aliquis possit odio habere veritatem.

2. 2. *quæst.* XXXIV. *art.* I. *cor.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem. Bonum enim, & ens, & verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Præterea. *Omnes homines naturaliter scire desiderant*, ut dicitur in principio Met. Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur, & amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. IV. a med.) quod *homines amant non fictos*. Sed non nisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem: non ergo eam odio habet.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. IV. 16. *Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis*.

Respondeo dicendum, quod bonum, & verum, & ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione: bonum enim habet rationem appetibilis; non autem ens, vel verum: quia bonum est *quod omnia appetunt*.

Et ideo bonum secundum rationem boni non potest odio haberi nec in universali, nec in particulari.

Ens autem, & verum in universali quidem odio haberi non possunt: quia dissonantia est causa odii, & convenientia causa amoris; ens autem, & verum sunt communia omnibus.

Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens, & quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii, & repugnantis: contrarietas enim, & repugnantia non adversatur rationi entis, & veri, sicut adversatur rationi boni. Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare, vel contrariari bono amato. Uno modo secundum quod veritas est causaliter, & originaliter in ipsis rebus: & sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum. Alio modo

modò secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quæ impedit ipsum a prosecutione amati; sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent: ex quorum persona dicitur Iob XXI. 14. *Scientiam viarum tuarum nolumus*. Tertio modo habetur odio veritas particularis, tamquam repugnans, prout est in intellectu alterius; puta cum aliquis vult iacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat: & secundum hoc dicit Augustinus in X. Confess. (cap. XXIII. a med.) quod *homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem*.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cognoscere veritatem secundum se est amabile: propter quod dicit Augustinus (loc. cit.) quod *amant eam lucentem*. Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

ARTICULUS VI. 169

Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

Sup. art. 5. cor.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod odium non possit esse alicuius in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

2. Præterea. Odium causatur ex aliqua dissonantia, quæ communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

3. Præterea. Obiectum odii est malum. Malum autem est in rebus, & non in mente, ut dicitur in VI. Metaph. (tex. 8.) Cum ergo universale sit solum in mente, quæ abstrahit universale a particulari, videtur quod odium non possit esse alicuius universalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. IV. prope fin.) quod *ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera: furem enim odit, & calumniatorem unusquisque*.

Respondeo dicendum, quod de universali dupliciter contingit loqui: uno modo secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo dicitur de natura cui talis intentio attribuitur: alia est enim consideratio hominis universalis, & alia hominis in eo quod est homo.

Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, ferri potest in universale: quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, & apprehensiva, & appetitiva ferri in aliquid universaliter; sicut dicimus, quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem, sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori, inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter.

Sic ergo odium etiam sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali: quia ex natura communi aliquid adversatur animali, & non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi, unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædentis: actus autem particularium sunt: & propter hoc Philosophus dicit (Lib. II. Rhet. cap. IV. prope fin.) quod *ira semper est ad aliquid particulare, odium vero potest esse ad aliquid in genere*.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus non apprehendit universale prout est universale; apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad secundum dicendum, quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii; sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis; & sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum, quod illa obiectio procedit de universali, secundum quod substat intentioni universalitatis: sic enim non cadit sub apprehensione, vel appetitu sensitivo.

QUAE-

QUAESTIO XXX.

De concupiscentia,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de concupiscentia: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum.

Secundo, utrum concupiscentia sit passio specialis.

Tertio, utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, & aliquæ non naturales.

Quarto, utrum concupiscentia sit infinita.

ARTICULUS I. 170

Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.

Inf. quæst. XXXII. *art.* 3. *ad* 3. *& II. dist.* XXVI. *quæst.* 1. *art.* 2. *cor. fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quædam concupiscentia sapientiæ, ut dicitur Sap. VI. 21. *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum*. Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

2. Præterea. Desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo; immo Apostolus dicit Rom. VII. 18. *Non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum*. Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud Ps. CXVIII. 20. *Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas*. Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Præterea. Cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ, & non solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fidei cap. XII.) quod *irrationale obediens, & persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam, & iram. Hæc autem est irrationalis animæ pars passiva, & appetitiva*. Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. Rhetor. (cap. XI. parum a princ.) *concupiscentia est appetitus delectabilis*.

Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur: (quæst. XXXI. art. 3. & 4.) una quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quæ est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animæ tantum; secunda autem est animæ, & corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde & bonum secundum sensum est bonum totius coniuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia quæ simul pertineat & ad animam, & ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat.

Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, & in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sapientiæ, vel aliorum spiritualium bonorum interdum *concupiscentia* nominatur vel propter similitudinem quamdam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum; ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, & etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut in Psal. LXXXIII. 3. dicitur: *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum*.

Ad secundum dicendum, quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem: non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum, quod unicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem; sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam; appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

ARTICULUS II. 171

Utrum concupiscentia sit passio specialis.

III. dist. XXVI. *quæst.* 1. *art.* 3. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum; quod etiam est

est obiectum concupiscentiæ, secundum Philosophum in I. Rhetor. (cap. XI. parum a princ.) Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXXIII. cir. med.) quod *cupiditas est amor rerum transeuntium*; & sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Præterea. Cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est (quæst. XXIII. art. 2.) Sed concupiscentiæ non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili: dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. XII. in fin.) quod *expectatum bonum concupiscentiam constituit, præsens vero lætitiam; similiter expectatum malum timorem, præsens vero tristitiam*: ex quo videtur quod sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ: timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed contra est quod concupiscentia causatur ab amore, & tendit in delectationem, quæ sunt passiones concupiscibilis; & sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tamquam passio specialis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. XXIII. art. 1.) bonum delectabile secundum sensum est communiter obiectum concupiscibilis: unde secundum eius differentias diversæ passiones concupiscibilis distinguuntur.

Diversitas autem obiecti potest attendi vel secundum naturam ipsius obiecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem obiecti activi, quæ est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum; sed diversitas quæ est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt.

Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis, vel boni, secundum quod est realiter præsens, & secundum quod est absens: nam secundum quod est præsens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo, & conformat, causat amorem; inquantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; inquantum vero præsens quietat in seipso, causat delectationem.

Sic ergo concupiscentia est passio differens specie & ab amore, & a delectatione; sed concupiscere hoc delectabile vel illud facit concupiscentias diversas numero.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum delectabile non est absolute obiectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis, sicut & sensibile sub ratione præteriti est obiectum memoriæ: huiusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivæ partis, quæ respicit particularia.

Ad secundum dicendum, quod illa prædicatio est per causam, non per essentiam: non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus.

Vel aliter dicendum, quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus, qui potest esse respectu boni futuri: unde comprehendit sub se & amorem, & spem.

Ad tertium dicendum, quod passio quæ directe opponitur concupiscentiæ, innominata est, (a) quæ ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est (b) mali absentis, sicut & timor, quandoque loco eius ponitur timor; sicut & quandoque cupiditas loco spei: quod enim est parvum bonum, vel malum, quasi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel (c) in malum futurum ponitur spes, & timor, quæ respiciunt bonum, vel malum arduum.

ARTICULUS III. 172

Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, & aliquæ non naturales.

Inf. quæst. XXXI. *art.* 3. *& quæst.* XLI. *art.* 3. *cor. & quæst.* LXXVII. *art.* 5. *cor. &* 2. 2. *quæst.* CXVII. *art.* 5. *ad* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod concupiscentiarum non sint quædam naturales, & quædam non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est (art. 1. huius quæst.) Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Præ-

(a) *Ita codd. & editi passim. Edit. Patav. an.* 1712. quia. (b) *Ita editi passim. Codd. Alcan. Camer. Tarrac. aliique* mali, & absentis. (c) *In cit. codd. deest* in.

2. Præterea. Diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum: quæ quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quæ sint concupiscentiæ naturales, & non naturales, non differunt nisi secundum diversa obiecta concupiscibilia; quod facit materialem differentiam, & secundum numerum tantum. Non ergo dividendæ sunt concupiscentiæ per naturales, & non naturales.

3. Præterea. Ratio contra naturam dividitur, ut patet in II. Phys. (in princ. & tex 49.) Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest: quia concupiscentia, cum sit passio quædam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quæ est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiæ aliquæ non naturales.

Sed contra est quod Philosophus in III. Ethic. (cap. xi. in princ.) & in I. Rhet. (cap. xi. parum a princ.) ponit quasdam concupiscentias naturales, & quasdam non naturales.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. huius quæst.) concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile. Uno modo quia est conveniens naturæ animalis, sicut cibus, & potus, & alia huiusmodi: & huiusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem; sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum, & conveniens, & per consequens delectatur in ipso: & huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, & solet magis dici *cupiditas*.

Primæ ergo concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus, & aliis animalibus: quia utrisque est aliquid conveniens, & delectabile secundum naturam; & in his omnes homines conveniunt. Unde & Philosophus in III. Eth. (loc. sup. cit.) vocat eas *communes*, & *necessarias*. Sed secundæ concupiscentiæ sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum, & conveniens, præter id quod natura requirit. Unde & in I. Rhet. (loc. sup. cit.) Philosophus dicit, primas concupiscentias esse *irrationales*, secundas vero *cum ratione*. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundæ dicuntur in III. Ethic. (loc. sup. cit.) *propriæ*, & *appositæ*, scilicet (a) supra naturales.

Ad primum ergo dicendum, quod illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali, cum fuerit apprehensum: & secundum hoc cibi, & potus, & huiusmodi, quæ appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia animalis.

Ad secundum dicendum, quod diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus non est materialis tantum, sed etiam quodammodo formalis, inquantum procedit ex diversitate obiecti activi. Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis, prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiæ naturales, quas Philosophus in Rhetor. (loc. sup. cit.) vocat *irrationales*; & prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex qua causantur concupiscentiæ non naturales, quæ propter hoc in Rhet. (ibid.) dicuntur *cum ratione*.

Ad tertium dicendum, quod in homine non solum est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in I. Lib. dictum est. (quæst. lxxviii. art. 4.) & secundum hoc etiam concupiscentia quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

ARTICULUS IV. 173

Utrum concupiscentia sit infinita.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit infinita. Obiectum enim concupiscentiæ est *bonum*, quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in II. Metaph. (tex. 8.) Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Præterea. Concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit (b) improportionatum, non potest esse conveniens. Ergo

(a) *Al.* supernaturales. *Codices Alcan. & Camer.* super naturales. (b) *Cod. Alcan.* non proportionatum. *Perperam Edit. Rom.* proportionatum.

Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Præterea. Infinita non est pertransire; & sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod numquam fieret delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Polit. (cap. VI. post med.) quod (*a*) *in infinitum concupiscentia existente, homines infinita desiderant*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) duplex est concupiscentia, una naturalis, & alia non naturalis. Naturalis quidem concupiscentia non potest esse infinita in actu: est enim eius quod natura requirit; natura vero semper intendit in aliquid finitum, & certum: unde numquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem; ita huiusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem, ut scilicet post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum, vel quodcumque aliud quod natura requirit: quia huiusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanæ Ioan. IV. 13. *Qui* (*b*) *biberit ex hac aqua, sitiet iterum*.

Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita: sequitur enim rationem, ut dictum est (art. præc.) rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest.

Potest & alia ratio assignari secundum Philosophum in I. Pol. (cap. VI. post med.) quare quædam concupiscentia sit finita, & quædam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita: finis enim per se concupiscitur, ut sanitas: unde maior sanitas magis concupiscitur, & sic in infinitum; sicut si album per se disgregat, magis album magis disgregat.

Concupiscentia vero eius quod est ad finem, non est infinita, si secundum illam mensuram appetitur quæ convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vitæ, ut Philosophus dicit ibid. Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcumque aliarum rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum: vel quia est finitum secundum rem, prout concupiscitur (*c*) semel in actu; vel quia est finitum, secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi: quia *infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere*, ut dicitur in III. Physic. (tex. 63.)

Ad secundum dicendum, quod ratio quodammodo est virtutis infinitæ, inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum, & linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi: nam universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur quod omnia consequatur quæ concupiscit; (*d*) sed quod in quolibet concupito quod consequitur delectetur.

QUAESTIO XXXI.

De delectatione secundum se,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de delectatione, & tristitia.

Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor. Primo de ipsa delectatione secundum se. Secundo de causis delectationis. Tertio de effectibus eius. Quarto de bonitate, & malitia ipsius.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum delectatio sit passio.

Secundo, utrum sit in tempore.

Tertio, utrum differat a gaudio.

Quarto, utrum sit in appetitu intellectivo.

Quin-

(a) *Ita cod. Alcan. cui adhærent edit. Patav. Nicolaius* infinita. *Edit. Rom.* infinito concupiscentiæ existente. (b) *Vulgata* bibit. (c) *Ita editi passim. Al.* simul. *Neutrum haberi in quibusdam codd. & editis, notat Garcia. Cod. Alcan.* prout semel concupiscimus in actu. (d) *Ita Garcia, Nicolaius, & posteriores editiones. Edit. Rom. cum cod. Alcan.* sed in quolibet concupito quod consequitur, delectatur.

Quinto de comparatione delectationum superioris appetitus ad delectationem inferioris.

Sexto de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem.

Septimo, utrum sit aliqua delectatio non naturalis.

Octavo, utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

ARTICULUS I. 174

Utrum delectatio sit passio.

Inf. art. 4. ad 2. & art. 5. cor. fin. & IV. dist. XLIX. *quaest.* III. *art.* I. *quaest.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit passio. Damascenus enim in II. Lib. (orth. Fid. cap. XXII.) distinguit operationem a passione, dicens, quod *operatio est motus qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam*. Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. XII. & XIII.) & in X. (cap. IV.) Ergo delectatio non est passio.

2. Praeterea. Pati est moveri, ut dicitur in III. Physic. (text. 19. & II. de Anima text. 54.) Sed delectatio non consistit in *moveri*, sed in *motum esse*: causatur enim delectatio ex bono iam adepto. Ergo delectatio non est passio.

3. Praeterea. Delectatio consistit in quadam perfectione delectati: perficit enim operationem, ut dicitur in X. Eth. (cap. IV. post med.) Sed perfici non est pati, vel alterari, ut dicitur in VII. Physicor. (text. 16.) & in II. de Anima (text. 58.) Ergo delectatio non est passio.

Sed contra est quod Augustinus in X. & XIV. de civit. Dei (cap. VI. & VIII. Lib. XIV.) ponit delectationem, sive gaudium, vel laetitiam, inter alias passiones animae.

Respondeo dicendum, quod motus appetitus sensitivi proprie *passio* nominatur, sicut supra dictum est (quaest. XXII. ar. 3.) Affectio autem quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi: nam, sicut Philosophus dicit in I. Rhet. (cap. XI. in princ.) *delectatio est quidam motus animae, & constitutio simul tota, & sensibilis in naturam existentem*.

Ad cuius intellectum considerandum est, quod sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus: & quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Haec autem est differentia inter animalia, & alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt; sed animalia hoc sentiunt, & ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo; & iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur, quod delectatio est *motus animae*, ponitur in genere; per hoc autem quod dicitur *constitutio in existentem naturam*, idest in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet praesentia connaturalis boni; per hoc autem quod dicitur *simul tota*, (a) ostenditur quod constitutio non debet accipi prout est in *constitui*, sed prout est in *constitutum esse*, quasi in termino motus: non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit; sed magis consistit in *factum esse*, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. XII.) per hoc autem quod dicitur *sensibilis*, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio.

Sic ergo patet quod cum delectatio sit motus in appetitu animali, consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animae.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio connaturalis non impedita est perfectio secunda, ut habetur in II. de Anima (text. 2. 5. & 6.) & ideo quando constituuntur res in propria operatione connaturali, & non impedita, sequitur delectatio, quae consistit in *perfectum esse*, ut dictum est (in corp. art.) Sic ergo cum dicitur, quod delectatio est operatio, non est praedicatio per essentiam, sed per causam.

Ad secundum dicendum, quod in animali duplex motus considerari potest: unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum; alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo qui iam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivae partis, quae sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit;

(a) *Al.* ostendit.

est; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis, & in malum tendentibus, sicut sunt ægritudines corporales, & tristitia, & timor in anima; tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones, ut supra dictum est (quæst. XXII. & XXIII. art. I.) & secundum hoc delectatio dicitur passio.

ARTICULUS II. 175

Utrum delectatio sit in tempore.

Inf. art. 6. corp. & IV. dist. XLIX. *quæst.* III. *art.* I. *quæst.* 3. *& ver. quæst.* VIII. *art.* 14. *ad* 12.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut in I. Rhet. (cap. XI. in princ.) Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

2. Præterea. *Diuturnum*, vel *morosum* dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquæ delectationes dicuntur morosæ. Ergo delectatio est in tempore.

3. Præterea. Passiones animæ sunt unius generis. Sed aliquæ passiones animæ sunt in tempore. Ergo & delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. III. & IV.) quod *secundum nullum tempus accipiet quis delectationem*.

Respondeo dicendum, quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter: uno modo secundum se; alio modo per aliud, & quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinens, sicut motus, quies, locutio, & alia huiusmodi. Secundum aliud vero, & non per se dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subiacent, sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem: non enim est motus, sed terminus motus, vel mutationis, scilicet generationis ipsius. Sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc *hominem esse* est in tempore.

Sic igitur dicendum est, quod delectatio secundum se quidem non est in tempore: est enim delectatio in bono iam adepto, quod est quasi terminus motus.

Sed si illud bonum adeptum transmutationi subiaceat, erit delectatio per accidens in tempore; si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in III. de Anima (text. 28.) motus dupliciter dicitur. Uno modo, qui est *actus imperfecti*, scilicet existentis in potentia, inquantum huiusmodi: & talis motus est successivus, & in tempore. Alius autem motus est *actus perfecti*, idest existentis in actu, sicut intelligere, sentire, velle, & huiusmodi, & etiam delectari: & huiusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Ad secundum dicendum, quod delectatio dicitur morosa, vel diuturna, secundum quod per accidens est in tempore.

Ad tertium dicendum, quod aliæ passiones non habent pro obiecto bonum adeptum, sicut delectatio: unde plus habent de ratione motus imperfecti quam delectatio; & per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

ARTICULUS III. 176

Utrum delectatio differat a gaudio.

Inf. quæst. XXXV. *art.* 2. *&* 7. *corp. & quæst.* XLI. *art.* 3. *corp. & III. dist.* XVII. *quæst.* XLI. *art.* 2. *ad* 3. *& IV. dist.* XLIX. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* I. *ad* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animæ differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum gaudii, & delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Præterea. Unus motus non terminatur ad duos terminos. Sed idem est motus, qui terminatur ad gaudium, & delectationem, scilicet concupiscentia. Ergo delectatio, & gaudium sunt omnino idem.

3. Præterea. Si gaudium est aliud a delectatione, videtur quod pari ratione & *lætitia*, & *exultatio*, & *iucunditas* significent aliquid aliud a delectatione; & sic erunt omnes diversæ passiones: quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt a delectatione.

Sed contra est quod in brutis animalibus non dicimus *gaudium*; sed in eis di-

cimus *delectationem*. Non ergo est idem gaudium, & delectatio.

Respondeo dicendum, quod gaudium, ut Avicenna dicit in Libro suo de anima, est quædam species delectationis. Est enim considerandum, quod sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.) ita etiam delectationum quædam sunt naturales, & quædam non naturales, quæ sunt cum ratione: vel; sicut Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. XIII. & XXII.) & Gregorius Nyssenus (Nemes. Lib. de nat. hom. cap. XVIII. in princ.) dicunt, *voluptatum hæ sunt animæ, illæ corporis:* quod in idem redit. Delectamur enim & in his quæ naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, & in his quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen *gaudii* non habet locum nisi in delectatione quæ consequitur rationem, Unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis.

Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam (*a*) cum delectatione rationis concupiscere; sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem; quamvis non semper de omnibus sit gaudium: quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc patet quod delectatio est in plus quam in gaudium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum obiectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem obiecti: & sic delectationes animales, quæ dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus corporalibus, quæ dicuntur solum delectationes; sicut & de concupiscentiis supra dictum est (quæst. præc. art. 3. ad 2.)

Ad secundum dicendum, quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis; ita quod delectatio respondeat concupiscentiæ, & gaudium respondeat desiderio; quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem; & sic secundum differentiam motus est etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum, quod alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis: nam *lætitia* imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur *latitia*; *exultatio* vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; *iucunditas* vero dicitur a quibusdam specialibus lætitiæ signis, vel effectibus: & tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

ARTICULUS IV. 177

Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo.

Inf. quæst. XXXV. *art.* I. *corp. & I. dist.* XLV. *art.* I. *corp. & III. dist.* XLIX. *quæst.* III. *art.* I. *quæst.* I. *&* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philosophus in I. Rhet. (cap. XI. in princ.) quod *delectatio est motus quidam sensibilis*, qui non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Præterea. Delectatio est passio quædam. Sed omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Præterea. Delectatio est communis nobis, & brutis. Ergo non est nisi in parte quæ nobis, & brutis communis est.

Sed contra est quod in Psal. XXXVI. 4. *Delectare in Domino*. Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solum commovetur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio, quæ dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis.

Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali; delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam sim-

(*a*) *Ita codices, edit. Romana, Nicolai, & Patav.* 1698. *Edit. Patav.* 1712 *cum Garcia directione.*

simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. VI. circ. princ.) quod *cupiditas, & lætitia nihil est aliud quam voluntas in eorum consecutione quæ volumus.*

Ad primum ergo dicendum, quod in illa definitione Philosophi *sensibile* ponitur communiter pro quacumque apprehensione: dicit enim Philosophus in X. Ethic. (cap. IV. a princ.) quod *secundum omnem sensum est delectatio, similiter autem & secundum intellectum, & speculationem.* Vel potest dici, quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

Ad secundum dicendum, quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali; & sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum: sic enim etiam est in Deo, & in Angelis. Unde dicit Philosophus in VII. Ethic. (cap. ult. cir. fin.) quod *Deus una simplici operatione gaudet:* & Dionysius dicit in fin. cæl. Hier. quod *Angeli non sunt susceptibiles nostræ passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis lætitiam.*

Ad tertium dicendum, quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum Angelis, unde ibidem Dionysius dicit, quod *sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum.* Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis, sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum Angelis.

ARTICULUS V. 178

Utrum delectationes corporales, & sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus, & intelligibilibus.

Inf. quæst. XXXVIII. *art.* 4. *& IV. dist.* XLIX. *quæst.* III. *art.* 5. *quæst.* 1. *& I. Eth. lect.* 13. *co.* 1. *& XIII. Met. lect.* 6.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod delectationes corporales, & sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus, & intelligibilibus. Omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum in X. Ethic. (cap. II.) Sed plures sequuntur delectationes sensibiles quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

2. Præterea. Magnitudo causæ ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus: transmutant enim corpus, & in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur in VII. Eth. (cap. III. cir. med.) Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Præterea. Delectationes corporales oportet temperare, & refrenare propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refrenare. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

Sed contra est quod dicitur in Psal. CXVIII. 103. *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo!* & Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. VII.) quod *maxima delectatio est quæ est secundum operationem sapientiæ.*

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. 1. hu. quæst.) delectatio provenit ex coniunctione convenientis, cum sentitur, & cognoscitur. In operibus autem animæ, præcipue sensitivæ, & intellectivæ, est hoc considerandum, quod cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus, vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, & huiusmodi. Nam actiones quæ transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones, & perfectiones materiæ transmutatæ: motus enim est *actus mobilis a movente.* Sic igitur prædictæ actiones animæ sensitivæ, & intellectivæ, & ipsæ sunt quoddam bonum operantis, & sunt etiam cognitæ per sensum, & intellectum: unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, & non solum ex earum obiectis.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus, & in cognitione intellectus; non est dubium quod multo sunt maiores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo: quia intellectualis cognitio & perfectior est, & etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta: nullus enim est qui non vellet magis carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiæ, vel stulti carent, sicut Augustinus dicit in Lib. XIV. (*a*) de Trin. (cap. XIV. a med.).

L 2 Sed

(*a*) *Al.* de civit. Dei, *perperam.*

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se, & simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt maiores. Et hoc apparet secundum tria quæ requiruntur ad delectationem, scilicet bonum *coniunctum*, & id cui *coniungitur*, & ipsa *coniunctio*. Nam ipsum bonum spirituale & est maius quam corporale bonum, & est magis dilectum. Cuius signum est quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior, & magis cognoscitiva quam pars sensitiva. Coniunctio etiam utriusque est magis intima, & magis perfecta, & magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei; intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam: obiectum enim intellectus est *quod quid est*. Perfectior autem est, quia coniunctioni sensibilis ad sensum adiungitur motus, qui est actus imperfectus: unde & delectationes sensibiles non sunt totæ simul, sed in eis aliquid pertransit, & aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum, & venereorum; sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totæ simul. Est etiam firmior: quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, & cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

Sed quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria. Primo quia sensibilia sunt magis nota quoad nos quam intelligibilia. Secundo etiam quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali; quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quamdam redundantiam a superiori appetitu ad inferiorem. Tertio quia delectationes corporales appetuntur ut medicinæ quædam contra corporales defectus, vel molestias, est quibus tristitiæ quædam consequuntur: unde delectationes corporales tristitiis huiusmodi supervenientes magis sentiuntur, & per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales, quæ non habent tristitias contrarias, ut infra dicetur (quæst. xxxv. art. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis, & pluribus nota; & etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores, & tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quæ sunt proprie virtuosorum, consequens est quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum, quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitus sensitivi.

Ad tertium dicendum, quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quæ regulatur ratione; & ideo indigent temperari, & refrenari per rationem: sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula: unde sunt secundum seipsas sobriæ, & moderatæ.

ARTICULUS VI. 179

Utrum delectationes tactus sint maiores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus.

2. 2. *quæst.* xv. *art.* 3. *cor.* & *quæst.* cxli. *art.* 4. *cor.* & *ad* 3. & *art.* 7. *cor.* & *IV. dist.* xlix. *quæst.* III. *art.* 5. *quæst.* 2. & *mal. quæst.* XIV. *art.* 4. *cor.* & *ad* 1.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod delectationes quæ sunt secundum tactum, non sint maiores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa, gaudium omne cessat. Sed talis est delectatio quæ est secundum visum: dicitur enim Tobiæ v. 12. *Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, & lumen cæli non video?* Ergo delectatio quæ est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Præterea. Unicuique fit delectabile illud quod amat, ut Philosophus dicit in I. Rhetor. (cap. xi.) Sed inter omnes sensus maxime diligitur visus. Ergo delectatio quæ est secundum visum, est maxima.

3. Præterea. Principium amicitiæ delectabilis maxime est visio. Sed causa talis amicitiæ est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxima delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethicor. (cap. x.) quod *maximæ delectationes sunt secundum tactum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. 1. hu. quæst.) unum-

quod-

quodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in I. Metaph. (in princ.) propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem, & propter utilitatem: unde & utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tamquam bonum quoddam, proprium est hominis, ideo primæ delectationes sensuum, quæ scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriæ hominum; delectationes autem sensuum, inquantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus.

Si igitur loquamur de delectatione sensus quæ est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est maior delectatio quam secundum aliquem alium sensum.

Si autem loquamur de delectatione sensus quæ est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturæ animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus: est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi, & frigidi, & humidi, & sicci, & huiusmodi. Unde secundum hoc delectationes quæ sunt secundum tactum, sunt maiores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam animalia alia, quæ non habent delectationem secundum sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus nisi in ordine ad sensibilia tactus: neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur in III. Ethic. (cap. x. cir. med.)

Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis; si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse maiorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibilis delectationis: quia manifestum est quod id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiæ naturales, sicut cibi, & venerea, & huiusmodi.

Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui, sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua & intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium, sicut supra dictum est (art. 3. hu. quæst.) significat animalem delectationem; & hæc maxime pertinet ad visum; sed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

Ad secundum dicendum, quod visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, & alio modo visio: nam delectatio, & maxime quæ est secundum tactum, est causa amicitiæ delectabilis per modum finis; visio autem est causa, sicut unde est principium motus inquantum per visum amabilis imprimitur species rei quæ allicit ad amandum, & ad concupiscendam eius delectationem.

ARTICULUS VII. 180

Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit innaturalis. Delectatio enim in affectibus animæ proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quæ est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Præterea. Illud quod est contra naturam, est violentum. Sed *omne violentum est contristans*, ut dicitur in V. Met. (tex. 6.) Ergo nihil quod est contra naturam, est delectabile.

3. Præterea. Constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem, ut patet in definitione Philosophi supra posita (art. 1. hu. quæst.) Sed constitui in naturam unicuique est naturale, quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit VII. Ethic. (cap. xii. & ult.) quod *quædam delectationes sunt ægritudinales, & contra naturam*.

Respondeo dicendum, quod naturale dicitur *quod est secundum naturam*, ut dicitur in II. Physic. (tex. 4. & 5.) Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus, & ratio est potissime hominis natura,

quia secundum eam homo in specie constituitur: & secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt quæ sunt in eo quod convenit homini secundum rationem; sicut delectari in contemplatione veritatis, & in actibus virtutum est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine, secundum quod condividitur rationi, scilicet id quod est commune homini, & aliis, præcipue quod rationi non obedit: & secundum hoc ea quæ pertinent ad conservationem corporis vel secundum individuum (ut cibus, potus, lectus, & huiusmodi) vel secundum speciem (sicut venereorum usus) dicuntur homini delectabilia naturaliter.

Secundum utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; & sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo, sicut huic aquæ calefactæ est naturale quod calefaciat. Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem. Quæ quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sicut ex ægritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara, & e converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terræ, vel carbonum, vel aliquorum huiusmodi; vel etiam ex parte animæ, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quæ non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS VIII. 181

Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animæ speciem, & contrarietatem recipiunt secundum obiectum. Obiectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, & malum bono, ut dicitur in Prædicamentis (cap. de oppos. in princ.) videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. Præterea. Uni est contrarium unum, ut probatur in X. Metaph. (tex. 17.) Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Præterea. Si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed hæc differentia est materialis; contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 13. & 14.) Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed contra. *Ea quæ se impediunt in eodem genere existentia*, secundum Philosophum (ibid.) *sunt contraria*. Sed quædam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur in X. Ethic. (cap. v. circ. med.) Ergo aliquæ delectationes sunt contrariæ.

Respondeo dicendum, quod delectatio in affectionibus animæ, sicut dictum est (art. 2. huius quæst.) proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes esse contrariæ, quæ sunt in contrariis terminis, sicut quies quæ est sursum, ei quæ est deorsum, ut dicitur in V. Physic. (tex. 54.) Unde & contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum, secundum quod *bonum*, & *malum* accipitur in virtutibus, & vitiis: nam inveniuntur duo contraria vitia; non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria, sicut *calidum*, & *frigidum*, quorum unum est bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest: quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad secundum dicendum, quod delectatio se habet in affectibus animæ sicut quies naturalis in corporibus: est enim in aliquo convenienti, & quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta: tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentæ appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur & quies violenta eiusdem corporis, & quies naturalis alterius, ut dicitur in V. Physic. (tex. 54. & seq.) Unde delectationi opponitur & delectatio, & tristitia.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ea in quibus delectamur, cum sint obiecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio obiecti diversificat speciem actus, vel passionis, ut ex supradictis patet (quaest. XXIII. art. I.)

QUAESTIO XXXII.

De causa delectationis,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de causis delectationis: & circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum operatio sit causa propria delectationis.

Secundo, utrum motus sit causa delectationis.

Tertio, utrum spes, & memoria.

Quarto, utrum tristitia.

Quinto, utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa.

Sexto, utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Septimo, utrum similitudo sit causa delectationis.

Octavo, utrum admiratio sit causa delectationis.

ARTICULUS I. 181

Utrum operatio sit causa propria delectationis.

IV. dist. XLIX. *quaest.* III. *art.* 5. *quaest.* 4. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod operatio non sit propria, & prima causa delectationis. Ut enim Philosophus dicit in I. Rhet. (cap. XI. a princ.) *delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur*: requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est (quaest. XXXI. art.) Sed per prius sunt cognoscibilia obiecta operationum quam ipsae operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Praeterea. Delectatio potissime consistit in fine adepto: hoc enim est quod praecipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria, & per se causa delectationis.

3. Praeterea. Otium, & requies dicuntur per cessationem operationis. Haec autem sunt delectabilia, ut dicitur in I. Rhetor. (loc. sup. cit.) Non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit VII. Ethic. (cap. XII. & XIII.) & X. (cap. IV. & V., implic.) quod *delectatio est operatio connaturalis, non impedita*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XXXI. art. I.) ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, & cognitio huiusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit: nam actualis cognitio operatio est quaedam; similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione; ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa obiecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum coniunguntur nobis vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione, vel inspectione aliquorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias, vel honorem, vel aliquid huiusmodi: quae quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit in II. Polit. (cap. III. ante med.) *magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium*; quae procedit ex naturali amore alicuius ad seipsum. Habere autem huiusmodi nihil est aliud quam uti eis, vel posse uti: & hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa, operata sunt delectabilia, inquantum sunt habita, vel facta: quod refertur ad aliquem usum, vel operationem.

Ad tertium dicendum, quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatae, & connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, iam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa, & attaedians. Et secundum hoc otium, & ludus, & alia quae ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam quae est ex labore.

ARTICULUS II. 283

Utrum motus sit causa delectationis.

IV. dist. xlix. *quæst.* III. *art.* 2. *ad* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod motus non sit causa delectationis. Quia, sicut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 1.) bonum præsentialiter adeptum est causa delectationis: unde Philosophus in VII. Ethic. dicit (cap. xii.) quod *delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei iam existentis*. Id autem quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in via generationis respectu illius secundum quod omni motui adiungitur generatio, & corruptio, ut dicitur in VIII. Physic. (tex. 24.) Ergo motus non est causa delectationis.

2. Præterea. Motus præcipue laborem, & lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes ex hoc quod sunt laboriosæ, & lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivæ. Ergo motus non est causa delectationis.

3. Præterea. Motus importat innovationem quamdam, quæ opponitur consuetudini. Sed ea quæ sunt consueta, sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit in I. Rhetor. (cap. xi. a princ.) Ergo motus non est causa delectationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VIII. Confess. (cap. III. post med.) *Quid est hoc, Domine Deus meus, cum tu in æternum tibi ipsi sis gaudium, & quædam de te circa te semper gaudeant, quod hæc rerum pars alterno defectu, & profectu, offensionibus, & conciliationibus gaudet?* Ex quo accipitur quod homines gaudent, & delectantur in quibusdam alternationibus: & sic motus videtur esse causa delectationis.

Respondeo dicendum, quod ad delectationem tria requiruntur, scilicet bonum delectans, coniunctio delectabilis, & tertium, quod est cognitio huius coniunctionis.

Et secundum hæc tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (forte cap. xii.) & in I. Rhet. (cap. xi.) Nam ex parte nostra, qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc quod natura nostra transmutabilis est; & propter hoc quod est nobis conveniens nunc, non erit conveniens postea, sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in æstate. Ex parte vero boni delectantis, quod nobis coniungitur, fit etiam transmutatio delectabilis: quia actio continuata alicuius auget effectum, sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit, & desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit: & ideo quando continuata præsentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio eius delectabilis. Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum, & perfectum. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, & alterum succedat, & sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit in IV. Confess. (cap. xi. a med.) *Non vis utique stare syllabas, sed transvolare, ut aliæ veniant, & totum audias: ita semper omnia, ex quibus unum aliquid constat, & non sunt omnia simul, plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia.*

Si ergo sit aliqua res cuius natura sit intransmutabilis, & non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, & quæ possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis: & quanto aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen iam aliquid habere eius ad quod movetur: & secundum hoc ipse motus habet aliquid delectationis, deficit tamen a delectationis perfectione, nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel (a) desinit esse, ut supra dictum est. (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod motus laborem, & lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum, quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale. Nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur a consuetudine, sed magis secun-

(a) *Ita cod. Alcan. Edit. Romana, Nicolai, & Patav. an. 1698. Theologi & edit. Patav. 1712. desivit.*

cundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quæ posset provenire ex assiduitate alicuius operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis, & motus.

ARTICULUS III. 184

Utrum spes, & memoria sint causa delectationis.

Inf. quæst. xl. *art.* 8. *&* 2. 2. *quæst.* xxx. *art.* 1. *ad* 3. *& XII. Met. lect.* 6. *co.* 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod memoria, & spes non sint causæ delectationis. Delectatio enim est de bono præsenti, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xiii.) Sed memoria, & spes sunt de absenti: est enim memoria præteritorum, spes vero futurorum. Ergo memoria, & spes non sunt causa delectationis.

2. Præterea. Idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis. dicitur enim Prov. xiii. 12. *Spes quæ differtur, affligit animam*. Ergo spes non est causa delectationis.

3. Præterea. Sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono; ita etiam & concupiscentia, & amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis quam concupiscentia, vel amor.

Sed contra est quod dicitur Rom. xii. 12. *Spe gaudentes*: & in Psal. lxxvi. 4. *Memor sui Dei, & delectatus sum*.

Respondeo dicendum, quod delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid præsens nobis dupliciter: uno modo secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter coniungitur vel actu, vel potentia, secundum quemcumque coniunctionis modum. Et quia maior est coniunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quæ est coniunctio cognitionis; itemque maior est coniunctio rei in actu quam in potentia: ideo maxima est delectatio quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis; secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis coniunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem, vel possibilitatem adipiscendi bonum quod delectat; tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet solam coniunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum, quod spes, & memoria sunt quidem eorum quæ sunt simpliciter absentia, quæ tamen secundum quid sunt præsentia, scilicet vel secundum apprehensionem solam, vel secundum apprehensionem, & facultatem ad minus æstimatam.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, idem secundum diversa esse causam contrariorum. Sic igitur spes, inquantum habet præsentem æstimationem boni futuri, delectationem causat; inquantum autem caret præsentia eius, causat afflictionem.

Ad tertium dicendum, quod amor, & concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quædam unio, vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cum concupiscentia sit præcipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, inquantum importat quamdam certitudinem realis præsentiæ boni delectantis, quam non importat nec amor, nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis quam illa; & similiter magis quam memoria, quæ est de eo quod iam transiit.

ARTICULUS IV. 185

Unde tristitia sit causa delectationis.

Inf. quæst. xxxv. *art.* 5. *ad* 1. *& quæst.* xlviii. *art.* 4. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

2. Præterea. Contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristia memorata sunt causa doloris, & non delectationis.

3. Præterea. Sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut supra dictum est (quæst. xxix. art. 2.) Ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed contra est quod in Psal. xli. 4. dicitur: *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes die, ac nocte*. Per panem autem refectio delecta-

ctationis intelligitur. Ergo lacrymæ quæ ex tristitia oriuntur, videntur esse delectationis causa.

Respondeo dicendum, quod tristitia potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria.

Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectæ, de cuius absentia aliquis tristatur, & tamen de sola eius apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiæ fit causa delectationis propter subsequentem evasionem: nam carere malo accipitur in ratione boni: unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus, & dolorosis, accrescit ei gaudii materia, secundum quod Augustinus dicit XXII. de civ. Dei (implic. cap. ult. sed expres. hoc hab. Greg. IV. Moral. cap. XXXI. ad fin.) quod *sæpe læti tristium meminimus, & sani dolorum sine dolore, & inde amplius læti, & grati sumus:* & in VIII. Conf. dicit (cap. III. ante med.) quod *quanto maius fuit periculum in prælio, tanto maius erit gaudium in triumpho.*

Ad primum ergo dicendum, quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in VIII. Phys. (text. 8.) & similiter tristitia per accidens est delectationis causa, inquantum fit per eam apprehensio alicuius delectabilis.

Ad secundum dicendum, quod tristia memorata, inquantum sunt tristia, & delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed inquantum ab eis homo liberatur: & similiter memoria delectabilium ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se, inquantum conveniunt in odio unius & eiusdem.

ARTICULUS V. 186

Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum coniunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis coniunctæ. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Præterea. Operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Operatio est delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato: unde dicitur in II. Eth. (cap. III. in princ.) quod *signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem.* Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

Sed contra est quod dicitur in II. Canonica Ioannis 4. *Gavisus sum valde, quia inveni de filiis tuis ambulantes in veritate.*

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. 1. huius quæst.) ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, & cognitio proprii boni consecuti.

Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa. Uno modo inquantum per operationem alicuius consequimur aliquod bonum: & secundum hoc operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio est delectabile. Alio modo secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprii boni: & propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur, vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt æstimationem, in seipsis aliquod bonum esse: & quia ista æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum, & sapientum, ideo in horum laudibus, & honoribus homines magis delectantur: & quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles: & quia amor est alicuius boni, & admiratio est alicuius magni, idcirco amari ab aliis, & in admiratione haberi est delectabile, inquantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis, vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo inquantum ipsæ operationes aliorum, si sint bonæ, æstimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi eumdem sibi; & propter odium, quod facit æstimare bonum alterius.

terius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur I. ad Corinth. XIII. 6. quod *caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio alterius potest esse mihi coniuncta vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

Ad tertium dicendum, quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi aestimationem, sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

ARTICULUS VI. 187

Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est (art. praec. & 1. huius quaest.) Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiae quam delectationis.

2. Praeterea. Philosophus dicit in IV. Eth. (cap. 1. a med.) quod *illiberalitas connaturalior est hominibus quam prodigalitas*. Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis, ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. XIV.) & X. (cap. IV. & V.) videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Praeterea. Contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quaedam quae pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia, sicut vincere, redarguere, vel increpare alios, & etiam punire quantum ad iratos, ut dicit Philosophus in I. Rhetor. (cap. XI.) Ergo benefacere magis est causa tristitiae quam delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Politic. (cap. III. a med.) quod *largiri, & auxiliari amicis, aut extraneis est delectabilissimum*.

Respondeo dicendum, quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa.

Uno modo per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum: & secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, praecipue amicis, sicut in bono proprio.

Alio modo per comparationem ad finem; sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi vel a Deo, vel ab homine: spes autem delectationis est causa.

Tertio modo per comparationem ad principium: & sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium. Quorum unum est facultas benefaciendi: & secundum hoc benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quaedam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare: & ideo homines delectantur in filiis, & operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale: unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum; puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui: omnia enim quae facimus, vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor praecipua causa delectatioris est.

Ad primum ergo dicendum, quod emissio, inquantum est indicativa proprii boni, est delectabilis; sed inquantum evacuat proprium bonum, potest esse contristans, sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quae repugnat naturae: & ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod vincere, redarguere, & punire non est delectabile, inquantum est in malum alterius, sed inquantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc fit aestimatio propriae excellentiae: & propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio, & in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles; & univer-

versaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriæ. Redarguere autem, & increpare potest esse dupliciter delectationis causa. Uno modo inquantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ, & excellentiæ: increpare enim, & corripere est sapientum, & maiorum. Alio modo secundum quod aliquis increpando, & reprehendendo alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est (in corp. art.) Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione: cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus esse; & ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile; sed malefacere alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

ARTICULUS VII. 188

Utrum similitudo sit causa delectationis.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim, & præesse quamdam dissimilitudinem importat. Sed principari, & præesse naturaliter est delectabile, ut dicitur in I. Rhet. (cap. xi. prope fin.) Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quam similitudo.

2. Præterea. Nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitiam, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. xiv.) Ergo dissimiludo est magis causa delectationis quam similitudo.

3. Præterea. Illi qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt eas; sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed contra est quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra (quæst. xxvii. art. 3.) Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

Respondeo dicendum, quod similitudo est quædam unitas: unde id quod est simile, inquantum est unum, est delectabile, sicut & amabile, ut supra dictum est (loc. cit.)

Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile; puta homo homini, & iuvenis iuveni. Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum, vel contristans; non quidem inquantum est simile, & unum; sed inquantum corrumpit id quod est magis unum.

Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter. Uno modo quia corrumpit mensuram proprii boni per quemdam excessum: bonum enim, præcipue corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit; & propter hoc superabundantes cibi, vel quælibet delectationes corporales fastidiuntur. Alio modo per directam contrarietatem ad proprium bonum; sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quæ appetunt sicut proprium bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum sit quædam communicatio principantis ad subiectum, est ibi quædam similitudo; tamen secundum quamdam excellentiam, eo quod principari, & præesse pertinent ad excellentiam proprii boni: sapientum enim, & meliorum est principari, & præesse: unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio: vel quia per hoc quod homo principatur, & præest, aliis benefacit, quod est delectabile.

Ad secundum dicendum, quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiæ, est tamen simile homini contristato: quia tristitiæ contrariantur proprio bono eius qui tristatur: & ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariæ quædam tristitiæ, magis appetuntur quam delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem tristitiæ, ut infra dicetur (quæst. xxxv. art. 5.) Exinde etiam est quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum, & motum. Et propter hoc etiam iuvenes maxime delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. xiv. post med.)

Ad tertium dicendum, quod bona corpora-

poralia in quadam mensura consistunt: & ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum; & propter hoc efficitur fastidiosus, & contristans, inquantum contrariatur bono proprio hominis.

ARTICULUS VIII. 189

Utrum admiratio sit causa delectationis.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis. *Admirari* enim *est ignorantis naturæ*, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XXII.) Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Præterea. Admiratio est principium sapientiæ, quasi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur in princ. Metaph. (cap. II. ante med.) Sed delectabilius est contemplari iam cognita quam inquirere ignota, ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. VII. paulo post princ.) cum hoc habeat difficultatem, & impedimentum, illud autem non habeat: delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. XII. & XIII. & Lib. X. cap. IV. & V.) Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Præterea. Unusquisque in consuetis delectatur: unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus super Ioan. (tract. XXIV. in princ.) Ergo admiratio contrariatur causæ delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Rhet. (cap. XI. post med.) quod *admiratio est delectationis causa*.

Respondeo dicendum, quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est (art. 3. huius quæst.) & ideo quanto alicuius rei amatæ magis accrescit desiderium, tanto magis per adeptionem accrescit delectatio: & etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatæ, sicut supra dictum est (ibid.) quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi: quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum, & ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem, aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis, inquantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat.

Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, & omnes repræsentationes rerum, etiam quæ in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum: quia conferre unum alteri est proprius, & connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua Poetica (cap. IV.) Et propter hoc etiam liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur in I. Rhet. (cap. XI.)

Ad primum ergo dicendum, quod admiratio non est delectabilis, inquantum habet ignorantiam, sed inquantum habet desiderium addiscendi causam; & inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet (a) talem se esse, qualem non æstimabat.

Ad secundum dicendum, quod delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, & huiusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum per se loquendo sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum; tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex maiori desiderio procedunt. Desiderium autem maius excitatur ex perceptione ignorantiæ. Unde maxime homo delectatur in his quæ de novo invenit, aut addiscit.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quæ sunt rara, possunt esse delectabilia vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, inquantum sunt mira; vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur, ut dicitur in X. Eth. (cap. IV. vers. fin.) Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

QUAESTIO XXXIII.

De effectibus delectationis,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectibus delectationis: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum delectationis sit dilatare.

Secundo, utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium.

Ter-

(a) *Al.* talem esse, quem.

Tertio, utrum delectatio impediat usum rationis.

Quarto, utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS I. 190

Utrum delectationis sit dilatare.

Inf. quaest. XXXVII. *art.* 4. *corp.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit Apostolus II. ad Cor. VI. II. *Cor nostrum dilatatum est*. Unde & de praecepto caritatis in Psalm. CXVIII. 96. dicitur: *Latum mandatum tuum nimis*. Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. Praeterea. Ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitae. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

3. Praeterea. Constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere: nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere: & talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

Sed contra est quod ad expressionem gaudii dicitur Isa. lx. 5. *Videbis, & afflues; & mirabitur, & dilatabitur cor tuum*. Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit, ut laetitia nominetur, sicut supra dictum est (quaest. XXXI. art. 3. ad 3.)

Respondeo dicendum, quod latitudo est quaedam dimensio magnitudinis corporalis: unde in affectionibus animae non nisi secundum metaphoram dicitur.

Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem; & competit delectationi secundum duo quae ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivae virtutis, quae apprehendit coniunctionem alicuius boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quamdam adeptum, quae est spiritualis magnitudo: & secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivae virtutis, quae assentit rei delectabili, & in ea quiescit, quodammodo se praebens ei ad eam interius capiendam: & sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet in his quae dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines: & secundum hoc dilatatio pertinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quae sua sunt, sed quae aliorum; ad delectationem vero pertinet dilatatio, inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

Ad secundum dicendum, quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratae, sed multo magis ex praesentia rei iam delectantis: quia magis praebet se animus rei iam delectanti quam rei non habitae desideratae; cum delectatio sit finis desiderii.

Ad tertium dicendum, quod ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhaeret; sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

ARTICULUS II. 191

Utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium.

IV. dist. XLIX. *quaest.* III. *art.* 2. *ad* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quaedam quies motus desiderii, ut supra dictum est (quaest. XXIII. art. 4. & quaest. XXX. art. 2.) Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Praeterea. Oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte obiecti: nam desiderium est boni non habiti, delectatio vero boni iam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Praeterea. Fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. IV. 13. *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum*: per aquam autem significatur, secundum Augustinum (tract. XV. in Ioan. parum ante med.) delectatio corporalis.

Respondeo dicendum, quod delectatio dupliciter potest considerari: uno modo

te-

secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria. Item sitis, vel desiderium potest dupliciter accipi: uno modo proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitæ; alio modo communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii.

Secundum igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim, vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens. Si tamen sitis, vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus, tunc delectatio non causat simpliciter sitim, vel desiderium: nam delectatio est affectio appetitus circa rem præsentem.

Sed contingit rem præsentem non perfecte haberi: & hoc potest esse vel ex parte rei habitæ, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitæ, eo quod res habita non est tota simul, unde successive recipitur; & dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versus, & in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit IV. Confess. (cap. xi. a med.) Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur: eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit; sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione delectamur; & ipsa delectatio excitat sitim, vel desiderium perfectæ cognitionis: secundum quod potest intelligi quod habetur Eccli. xxiv. 29. *Qui bibunt me, adhuc sitient.*

Si vero per sitim, vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim, vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatæ, vel continuatæ faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ, ut patet in delectatione ciborum: & propter hoc quando aliquis iam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, & quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam: unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles; nisi forte per accidens, inquantum operationi contemplativæ adiunguntur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassantur: & per hunc modum etiam potest intelligi quod dicitur Eccli. xxiv. 29. *Qui bibunt me, adhuc sitient*: quia etiam de Angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, & delectantur in ipso, dicitur I. Petr. 1. 12. quod *desiderant in eum prospicere*.

Si vero consideretur delectatio, prout est in memoria, & non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim, & desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod præteriit; si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut pleno existenti memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum, quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, & cessat motus desiderii tendentis in non habitum; sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum, quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, & secundum quid non habetur: & ideo simul de eo potest esse & desiderium, & delectatio.

Ad tertium dicendum, quod delectationes alio modo causant fastidium, & alio modo desiderium, ut dictum est (in cor. art.)

ARTICULUS III. 192

Utrum delectatio impediat usum rationis.

Inf. quæst. XXXIV. *art.* 1. *ad* 1. & 2. 2. *quæst.* XV. *art.* 3. & *quæst.* LIII. *art.* 6. & *IV. dist.* XL. *quæst.* III. *ad* 3. & *art.* 5. *quæst.* 1. *ad* 4. & *mal. quæst.* X. *art.* 1. *ad* 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod delectatio non impediat usum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum: unde dicitur in VII. Physic. (tex. 20.) quod *in sedendo, & quiescendo fit anima sciens, & prudens*: & Sap. VIII. 16. *Intrans in domum meam conquiescam cum illa*, scilicet sapientia. Sed delectatio est quædam quies. Ergo non impedit, sed magis iuvat rationis usum.

2. Præterea. Ea quæ non sunt in eodem, etiamsi sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva; usus autem rationis in parte ap-

apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Praeterea. Quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivae virtutis magis movet delectationem quam a delectatione moveatur: est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. v.) quod *delectatio corrumpit existimationem prudentiae*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in X. Ethic. (cap. v.) delectationes propriae adaugent operationes, extraneae vero impediunt. Est ergo quaedam delectatio quae habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando, vel ratiocinando; & talis delectatio non impedit usum rationis, sed adiuvat: quia illud attentius operamur in quo delectamur; attentio autem adiuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione. Primo quidem ratione distractionis: quia, sicut iam dictum est (quaest. IV. art. 1. ad 3.) ad ea in quibus delectamur, multum attendimus. Cum autem (*a*) intentio fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur: & secundum hoc si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impediet. Secundo ratione contrarietatis: quaedam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis: & per hunc modum Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v.) quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiae*, non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur, puta quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis: secundum autem primum modum utramque impedit. Tertio modo secundum quamdam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quaedam transmutatio corporalis, maior etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem quam ad rem absentem. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum, vel impeditum.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quae quies interdum contrariatur rationi; sed ex parte corporis semper habet transmutationem: & quantum ad utrumque impedit rationis usum.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva, & apprehensiva sunt quidem diversae partes, sed unius animae: & ideo cum intentio animae vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum, quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis, & aliarum virium sensitivarum, quae utuntur organo corporali: & ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativae, & aliarum virium sensitivarum.

ARTICULUS IV. 193

Utrum delectatio perficiat operationem.

Inf. quaest. XXXIV. *art.* 4. *ad* 3. *& quaest.* XL. *art.* 8. *cor. & IV. dist.* XVII. *quaest.* II. *art.* 3. *quaest.* 1. *ad* 3. *& ver. quaest.* XXVI. *art.* 10. *cor. & ad* 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est (ar. praec.) Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Praeterea. Nihil est perfectivum sui ipsius, vel suae causae. Sed delectatio est operatio, ut dicitur in VII. Eth. (cap. XII. & XIII.) & in X. (cap. IV.) quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Praeterea. Si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis, quia operationes non quaeruntur propter delectationem, sed magis e converso, ut supra dictum est (art. praec.) nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis: nec iterum sicut forma, non enim perficit delectatio operationem ut habitus quidam, secundum Philosophum in X. Ethic. (cap. IV. a med.) Delectatio ergo non perficit operationem.

Sed contra est quod dicitur ibidem, quod *delectatio operationem perficit*.

Re-

(a) *Al.* attentio.

Respondeo dicendum, quod delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est, sed secundum quod omne bonum completive superveniens potest dici finis: & secundum hoc dicit Philosophus in X. Ethic. (loc. nunc cit.) quod *delectatio perficit operationem, sicut quidam superveniens finis*, inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito. Secundo modo ex parte causae agentis: non quidem directe, quia Philosophus dicit in X. Ethic. (ibid.) quod *perficit operationem delectatio, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas*; indirecte autem, inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, & diligentius eam operatur: & secundum hoc dicitur in X. Ethic. (cap. v.) quod *delectationes adaugent proprias operationes, & impediunt extraneas*.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis, quae non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur; delectatio autem, quae consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in II. Physic. (tex. 30.) contingit quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod unum sit causa efficiens, & aliud causa finalis alterius: & per hunc modum operatio causat delectationem sicut causa efficiens; delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium patet responsio ex dictis.

QUAESTIO XXXIV.

De bonitate, & malitia delectationum, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de bonitate, & malitia delectationum: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum omnis delectatio sit mala.

Secundo, dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona.

Tertio, utrum aliqua delectatio sit optima.

Quarto, utrum delectatio sit mensura, vel regula, secundum quam iudicetur bonum, vel malum in moralibus.

ARTICULUS I. 194

Utrum omnis delectatio sit mala.

IV. dist. XXXIX. *quaest.* III. *art.* 4. *quaest.* 3. *cor. & ver. quaest.* XV. *art.* 4. *& X. Ethic. lect.* 1. 2. 3. *&* 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, & impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum: quia *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit in IV. cap. de div. Nom. (Ipar. 4. lect. 21.) Sed delectatio corrumpit prudentiam, & impedit rationis usum, & tanto magis, quanto delectationes sunt maiores: unde in delectationibus venereis, quae sunt maximae, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. XI.) & Hieronymus etiam dicit super Matth. (ubi nihil occurrit; sed implic. habet ep. ad Ageruch. a med. expres. autem Orig. hom. VI. in Num. a med.) quod *illo tempore quo coniugales actus geruntur, praesentia sancti Spiritus non dabitur, etiamsi Propheta videatur esse qui officio generationis obsequitur*. Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio est mala.

2. Praeterea. Illud quod fugit virtuosus, & prosequitur aliquis deficiens a virtute, videtur esse secundum se malum, & fugiendum: quia, ut dicitur in X. Eth. (cap. V. circ. fin.) *virtuosus est quasi mensura, & regula humanorum actuum*: & Apostolus dicit I. ad Cor. II. 15. *Spiritualis iudicat omnia*. Sed pueri, & bestiae, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes; fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malae, & fugiendae.

3. Praeterea. Virtus, & ars sunt circa difficile, & bonum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. circ. fin.) Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed contra est quod in Psalm. XXXVI. 4. dicitur: *Delectare in Domino*. Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in X. Ethic. (cap. II. & III.) aliqui posuerunt, omnes delectationes esse malas. Cuius ratio videtur fuisse, quia in-

intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles, & corporales, quæ sunt magis manifestæ. Nam & in ceteris intelligibilia a sensibilibus antiqui Philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur in Lib. II. de Anima (tex. 150.) Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes esse malas; ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant.

Sed hæc existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili, & corporali delectatione; si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina prætermissa. In operationibus enim, & passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba.

Dicendum est ergo, aliquas delectationes esse bonas, & aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, & consequens aliquam operationem. Unde huius ratio duplex accipi potest. Una quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur: *bonum* enim, & *malum* in moralibus dicitur, secundum quod convenit rationi, vel discordat ab ea, ut supra dictum est (quæst. XIX. art. 3.) sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturæ convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quædam quies naturalis, quæ scilicet est in eo quod convenit naturæ, ut cum grave quiescit deorsum; & quædam innaturalis, quæ est in eo quod repugnat naturæ, sicut cum grave quiescit sursum: ita & in moralibus est quædam delectatio bona, secundum quod appetitus superior, aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; & quædam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, & a lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quædam sunt malæ, & quædam bonæ. Operationibus autem magis sunt affines delectationes quæ sunt eis coniunctæ, quam concupiscentiæ quæ tempore eas præcedunt. Unde cum concupiscentiæ bonarum operationum sint bonæ, malarum vero malæ, multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, malarum vero malæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXXIII. art. 3.) delectationes quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneæ, cuiusmodi sunt delectationes corporales: quæ quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est (ibid.) vel per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo quod repugnat rationi; & ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala: vel secundum quamdam ligationem rationis, sicut in concubitu coniugali, quamvis delectatio sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus, quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus: nam & ipsa ratio hoc habet ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen, quod huiusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu coniugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale, nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis: nam hoc in statu innocentiæ non erat, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (quæst. XCVIII. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, & rationi non convenientes. Quod autem pueri, & bestiæ delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas: quia in eis est naturalis appetitus a Deo, qui movetur in id quod est ei conveniens.

Ad tertium dicendum, quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicetur (quæst. LVII. art. 3.) Circa operationes autem, & passiones quæ sunt in nobis, magis est prudentia, & virtus quam ars: & tamen aliqua ars est factiva delectationis, scilicet pulmentaria, & pigmentaria, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. XII. cir. fin.)

ARTICULUS II. 195

Utrum omnis delectatio sit bona.

IV. dist. xlix. *quaest.* III. *art.* 3. *quaest.* 3. *ad* 2. *& art.* 4. *quaest.* 1. *per to. &* 2. *cor. & X. Eth. lect.* 1. 2. 3. *&* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est (quaest. V. art. 6.) bonum in tria dividitur, scilicet *honestum*, *utile*, & *delectabile*. Sed honestum omne est bonum, & similiter omne utile. Ergo & omnis delectatio est bona.

2. Praeterea. Illud secundum se est bonum quod non quaeritur propter aliud, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VI. & VII.) Sed delectatio non quaeritur propter aliud: ridiculum enim videtur ab aliquo quaerere, quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bona. Sed quod per se praedicatur de aliquo, universaliter praedicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. Praeterea. Id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum: nam *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in I. Ethic. (in princ.) Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri, & bestiae. Igitur delectatio est secundum se bonum: omnis ergo delectatio est bona.

Sed contra est quod dicitur Proverb. II. 14. *Qui laetantur, cum malefecerint, & exultant in rebus pessimis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut aliqui Stoicorum posuerunt, omnes delectationes esse malas; ita Epicurei posuerunt, delectationem secundum se esse bonam, & per consequens delectationes omnes esse bonas.

Qui ex hoc decepti esse videntur quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, & inter id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem quod non est secundum se bonum, esse huic bonum dupliciter. Uno modo quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quae tamen non est naturalis; sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quae non sunt simpliciter convenientia complexioni humanae. Alio modo quia id quod non est conveniens, aestimatur ut conveniens.

Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio, & simpliciter bona; si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic; nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

Ad primum ergo dicendum, quod *honestum*, & *utile* dicuntur secundum rationem: & ideo nihil est honestum, vel utile quod non sit bonum. *Delectabile* autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi: & ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quae attenditur secundum rationem.

Ad secundum dicendum, quod ideo delectatio non quaeritur propter aliud, quia est quies in fine: finem autem contingit esse bonum, & malum; quamvis numquam sit finis, nisi secundum quod est bonum quoad hunc: ita etiam est de delectatione.

Ad tertium dicendum, quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut & bonum, cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur, esse per se, & vere bonum; ita non omnis delectatio est per se, & vere bona.

ARTICULUS III. 196

Utrum aliqua delectatio sit optimum.

IV. dist. xlix. *quaest.* III. *art.* 4. *quaest.* 3. *& III. con. cap.* XXVI. *& X. Eth. lect.* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum, nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem: nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est (quaest. XXXI. art. 1.) Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Praeterea. Illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio, aliquo addito, fit melior: est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Praeterea. Id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens: nam quod est per se, est prius, & potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est (art. praec.) Ergo delectatio non est optimum.

 Sed

Sed contra. Beatitudo est optimum, cum sit finis humanæ vitæ. Sed beatitudo non est sine delectatione, dicitur enim in Psalm. xv. 10. *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo: delectationes in dextera tua usque in finem*.

Respondeo dicendum, quod Plato non posuit, omnes delectationes esse malas, sicut Stoici; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, & quasdam esse malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum, vel optimum.

Sed, quantum ex eius rationibus datur intelligi, in duobus deficit. In uno quidem, quia cum videret delectationes sensibiles, & corporales in quodam motu, & generatione consistere (sicut patet in repletione ciborum, & huiusmodi) æstimavit omnes delectationes consequi generationem, & motum: unde cum generatio, & motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimæ perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiæ, puta cum addiscit, aut miratur, sicut supra dictum est (quæst. xxxii. art. 2. & 8.) sed etiam in contemplando secundum scientiam iam acquisitam. Alio vero modo, quia dicebat *optimum* illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum, & non participatum; sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 8.) dupliciter dicitur; scilicet ipsa res, & usus rei; sicut finis avari est vel pecunia, vel possessio pecuniæ. Et secundum hoc ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quamdam in ultimo fine.

Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquæ delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est (in corp.) Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimam, etsi non omnis sit talis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cuius participationem omnia sunt bona, unde ex nullius additione fit melius; sed in aliis bonis universaliter verum est quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius.

Quamvis posset dici, quod *delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam*, ut in I. Ethic. dicitur (cap. VIII. a med.)

Ad tertium dicendum, quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona; sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

ARTICULUS IV. 197

Utrum delectatio sit mensura, vel regula secundum quam iudicetur bonum, vel malum in moralibus.

IV. dist. XLIX. *quæst.* III. *art.* 4. *quæst.* 3. *ad* 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit mensura, vel regula boni, & mali moralis. *Omnia enim mensurantur primo sui generis*, ut dicitur in X. Metaph. (text. 3. & 4.) Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed præcedunt ipsam amor, & desiderium. Non ergo est regula bonitatis, & malitiæ in moralibus.

2. Præterea. Mensuram, & regulam oportet esse uniformem: & ideo *motus qui est maxime uniformis, est mensura, & regula omnium motuum*, ut dicitur in X. Metaph. (text. 3.) Sed delectatio est varia, & multiformis; cum quædam earum sint bonæ, & quædam malæ. Ergo delectatio non est mensura, & regula moralium.

3. Præterea. Certius iudicium sumitur de effectu per causam quam e converso. Sed bonitas, vel malitia operationis est causa bonitatis, vel malitiæ delectationis: quia *bonæ delectationes sunt quæ consequuntur bonas operationes; malæ autem, quæ malas*, ut dicitur in X. Ethic. (cap. V. post med.) Ergo delectationes non sunt regula, & mensura bonitatis, & malitiæ in moralibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Psal. VII. *Scrutans corda, & renes Deus*: „ Finis curæ, (*a*) & cogi„ tationis est delectatio, ad quam quis„ nititur pervenire: " & Philosophus di-

(*a*) *Ita codd. Alcan. & Camer. cum Nicolaio ex Augustino. Al.* cognitionis.

dicit in VII. Ethic. (cap. XI. in princ.) quod *delectatio est finis* (*a*) *architectus*, idest principalis, (*b*) *ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem* (*c*) *bonum simpliciter dicimus*.

Respondeo dicendum, quod bonitas, vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est (quaest. XX. art. I.) Utrum autem voluntas sit bona, vel mala, praecipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, & cuiuslibet appetitus in bono est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanae praecipue iudicatur homo bonus, vel malus: est enim bonus, & virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis.

Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis, vel malitiae moralis: nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum bonis, & malis; sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum, quod amor, & desiderium sunt priora delectatione in via generationis; sed delectatio est prior secundum rationem finis: qui in operabilibus habet rationem principii; a quo maxime sumitur iudicium, sicut a regula, vel mensura.

Ad secundum dicendum, quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono: & secundum hoc potest esse regula, vel mensura. Nam ille bonus est cuius voluntas quiescit in vero bono; malus autem cuius voluntas quiescit in malo.

Ad tertium dicendum, quod cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est (quaest. XXXIII. art. 4.) non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono: nam bonitas rei dependet ex fine; & sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

QUAESTIO XXXV.

De dolore, & tristitia secundum se, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de dolore, & tristitia: & circa hoc primo considerandum est de tristitia, seu dolore secundum se; secundo de causis eius; tertio de effectibus ipsius; quarto de remediis; quinto de bonitate, vel malitia eius.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, utrum dolor sit passio animae.

Secundo, utrum tristitia sit idem quod dolor.

Tertio, utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi.

Quarto, utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Quinto, utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

Sexto, utrum magis fugienda sit tristitia quam delectatio appetenda.

Septimo, utrum dolor exterior sit maior quam dolor interior.

Octavo de speciebus tristitiae.

ARTICULUS I. 198

Utrum dolor sit passio animae.

P. III. quaest. XXXIV. *art.* 8. *&* 9. *& quaest.* LXXXV. *art.* I. *corp.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod dolor non sit passio animae. Nulla enim passio animae est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore: dicit enim Augustinus in Lib. de vera Relig. (cap. XII. parum a princ.) quod *dolor, qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis eius rei, quam male utendo anima corruptioni fecit obnoxiam*. Ergo dolor non est passio animae.

2. Praeterea. Omnis passio animae pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam: dicit enim Augustinus in Lib. de natura boni (cap. XX. post princ.) quod *dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori*. Ergo dolor non est passio animae.

3. Praeterea. Omnis passio animae pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem: dicit enim Augustinus VIII. super Gen. ad lit. (cap. XIV. circ. med.) *Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in poena*. Ergo dolor non est passio animae.

Sed contra est quod Augustinus XIV. de civ. Dei (cap. VIII. a med.) ponit dolorem inter passiones animae, inducens

(a) *Ita Theologi ex quibusdam codd. & edit. Patav.* 1712. *Edit. Rom. & Patav.* 1698. architectorum. *Nicolaus* architecton. (b) *Al.* ad quam. (c) *Al.* malum.

cens illud Virgilii Aeneid. VI. verf. 733. *Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolent que.*

Respondeo dicendum, quod sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet coniunctio boni, & perceptio huiusmodi coniunctionis; ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet coniunctio alicuius mali, quod ea ratione est malum, quia privat aliquo bono, & perceptio huiusmodi coniunctionis. Quicquid autem coniungitur, si non habeat respectu eius cui coniungitur, rationem boni, vel mali, non potest causare delectationem, vel dolorem. Ex quo patet quod aliquid sub ratione boni, vel mali est obiectum delectationis, & doloris. Bonum autem, & malum, inquantum huiusmodi, sunt obiecta appetitus. Unde patet quod delectatio, & dolor ad appetitum pertinent.

Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum, vel sensitivum. Nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in I. dictum est (quæst. CIII. art. 1. & 8.) Cum igitur delectatio, & dolor præsupponant in eodem subiecto sensum, vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor, sicut & delectatio, est in appetitu intellectivo, vel sensitivo.

Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est (quæst. XXII. art. 2.) & præcipue illi qui defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animæ, sicut molestiæ corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde & Augustinus XIV. de civ. Dei (cap. VII. circ. fin.) dolorem specialiter *ægritudinem* nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquod nocivum corpori; sed motus doloris semper est in anima: nam *corpus non potest dolere nisi dolente anima*, ut Augustinus dicit (implic. Lib. XII. super Gen. ad lit. cap. XXIV. in med. & clarius sup. illud Psalm. VIII. *Repleta est malis &c.*)

Ad secundum dicendum, quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum, quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturæ, non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

ARTICULUS II. 399

Utrum tristitia sit idem quod dolor.

III. P. quæst. XV. *art. 6. cor. & III. dist.* XV. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 1. *&* 2. *& ver. quæst.* XXVI. *art.* 3. *ad* 9. *& art.* 4. *ad* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus XIV. de civ. Dei (cap. VII. in fin.) quod *dolor in corporalibus dicitur, tristitia autem dicitur magis in anima.* Ergo tristitia non est dolor.

2. Præterea. Dolor non est nisi de præsenti malo. Sed tristitia potest esse de præterito, & de futuro; sicut pœnitentia est tristitia de præterito, & anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

3. Præterea. Dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. IX. 2. *Tristitia est mihi magna, & continuus dolor cordi meo*; pro eodem utens tristitia, & dolore.

Respondeo dicendum, quod delectatio, & dolor ex duplici apprehensione causari possunt, vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interiori sive intellectus, sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior, eo quod quæcumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio quæ ex interiori apprehensione causatur, *gaudium* nominatur, ut supra dictum est (quæst. XXXI. art. 3.) & similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur *tristitia*. Et sicut illa delectatio quæ ex exteriori apprehensione causatur, *delectatio* quidem nominatur, non autem *gaudium*; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem *dolor*, non autem *tristitia*. Sic igitur *tristitia* est quædam species doloris, sicut gaudium delectationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli: quia dolor magis usitatur in cor-

corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum, quod sensus exterior non percipit nisi præsens; vis autem cognitiva interior potest percipere præsens, præteritum, & futurum: & ideo tristitia potest esse de præsenti, præterito, & futuro; dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de præsenti.

Ad tertium dicendum, quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivæ, sed etiam inquantum contrariantur naturæ. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivæ, non tamen contrariantur naturæ, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa: alia vero animalia non delectantur in eis, nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in III. Ethic. (cap. x. a med.) Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore (quod usitatius est) dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris, & exterioris; licet quantum ad obiecta delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic est genus tristitiæ, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS III. 200

Utrum tristitia sit contraria delectationi.

IV. dist. XIX. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* I.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis: dicitur enim Matth. v. 5. *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Ergo non sunt contraria.

2. Præterea. Unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor, vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit in III. Confess. (cap. 21. in princ.) quod *dolor in spectaculis delectat*: & IV. Confess. (cap. v. in fin.) dicit, quod *fletus amara res est, & tamen quandoque delectat*. Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Præterea. Unum contrariorum non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis: dicit enim Augustinus in Lib. de pœnit. (cap. XIII. in fin.) *Semper pœnitens doleat, & de dolore gaudeat*: & Philosophus dicit in IX. Eth. (cap. IV. vers. fin.) quod e converso *malus dolet, eo quod delectatus est*. Ergo delectatio, & dolor non sunt contraria.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. VI. in princ.) quod *lætitia est voluntas in eorum consensione quæ volumus; tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quæ volumus*. Sed consentire, & dissentire sunt contraria. Ergo lætitia, & tristitia sunt contraria.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit X. Metaph. (tex. 13. & 14.) *contrarietas est differentia secundum formam*. Forma autem, seu species passionis, & motus sumitur ex obiecto, vel termino. Unde cum obiecta delectationis, & tristitiæ, seu doloris sint contraria, scilicet bonum præsens, & malum præsens, sequitur quod dolor, & delectatio sint contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis. Uno quidem modo inquantum tristitia de absentia alicuius rei, vel de præsentia contrarii vehementius quærit id in quo delectetur; sicut sitiens vehementius quærit delectationem potus ut remedium contra tristitiam quam patitur. Alio modo inquantum ex magno desiderio delectationis alicuius non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus præsens ad consolationem futuræ vitæ perducit: quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc quod ad ipsam consequendam non refugit labores, & angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum, quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, inquantum scilicet habet adiunctam admirationem, ut in spectaculis; vel inquantum facit recordationem rei amatæ, & facit percipere amorem eius, de cuius absentia doletur. Unde cum amor sit de-

lectabilis, & dolor, & omnia quæ ex amore conſequuntur, inquantum in eis ſentitur amor, ſunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in ſpectaculis poſſunt eſſe delectabiles, inquantum in eis ſentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in ſpectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas, & ratio ſupra ſuos actus reflectuntur, inquantum ipſi actus voluntatis, & rationis accipiuntur ſub ratione boni, vel mali: & hoc modo triſtitia poteſt eſſe materia delectationis, vel e converſo, non per ſe, ſed per accidens, inquantum ſcilicet utrumque accipitur in ratione boni, vel mali.

ARTICULUS IV. 201

Utrum omnis triſtitia omni delectationi contrarietur.

Inf. art. 6. corp. fin. & quæſt. XXXVIII. *art.* I. *ad* I. *&* III. *quæſt.* XLVI. *art.* 8. *ad* 2. *& IV. diſt* XIV. *quæſt.* I. *art.* 4. *quæſt.* 2. *cor.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod omnis triſtitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo, & nigredo ſunt contrariæ ſpecies coloris; ita delectatio, & triſtitia ſunt contrariæ ſpecies animæ paſſionum. Sed albedo, & nigredo univerſaliter ſibi opponuntur. Ergo etiam delectatio, & triſtitia.

2. Præterea. Medicinæ per contraria fiunt. Sed quælibet delectatio eſt medicina contra quamlibet triſtitiam, ut patet per Philoſophum in VII. Eth. (cap. ult.) Ergo quælibet delectatio cuilibet triſtitiæ contrariatur.

3. Præterea. Contraria ſunt quæ ſe invicem impediunt. Sed quælibet triſtitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud quod dicitur X. Ethic. (cap. v.) Ergo quælibet triſtitia cuilibet delectationi contrariatur.

Sed contra. Contrariorum non eſt eadem cauſa. Sed ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, & triſtetur de oppoſito: ex caritate enim contingit *gaudere cum gaudentibus, & flere cum flentibus*, ut dicitur Rom. XII. 15. Ergo non omnis triſtitia omni delectationi contrariatur.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicitur in X. Metaph. (tex. 13. & 14.) *contrarietas eſt differentia ſecundum formam*. Forma autem eſt & generalis, & ſpecialis: unde contingit eſſe aliqua contraria ſecundum formam generis, ſicut virtus, & vitium; & ſecundum formam ſpeciei, ſicut iuſtitia, & iniuſtitia. Eſt autem conſiderandum, quod quædam ſpecificantur ſecundum formas abſolutas, ſicut ſubſtantiæ, & qualitates; *quædam* vero ſpecificantur per comparationem ad aliquid extra, ſicut paſſiones, & motus recipiunt ſpeciem ex terminis, ſive ex obiectis.

In his ergo quorum ſpecies conſiderantur ſecundum formas abſolutas, contingit quidem ſpecies quæ continentur ſub contrariis generibus, non eſſe contraria ſecundum rationem ſpeciei; non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem, vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim, & iuſtitia, quæ ſunt in contrariis generibus, virtute ſcilicet, & vitio, non contrariantur ad invicem ſecundum rationem propriæ ſpeciei; nec habent aliquam affinitatem, vel convenientiam ad invicem. Sed in illis quorum ſpecies ſumuntur ſecundum habitudinem ad aliquid extrinſecum, contingit quod ſpecies contrariorum generum non ſolum non ſunt contrariæ ad invicem, ſed etiam habent quamdam convenientiam, & affinitatem: eo quod eodem modo ſe habere ad contraria contrietatem inducit, ſicut accedere ad album, & accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis; ſed contrario modo ſe habere ad contraria habet rationem ſimilitudinis, ſicut recedere ab albo, & accedere ad nigrum: & hoc maxime apparet in contradictione, quæ eſt principium oppoſitionis. Nam in affirmatione, & negatione eiuſdem conſiſtit oppoſitio; ſicut *album*, & *non album*; in affirmatione autem unius oppoſitorum, & negatione alterius attenditur convenientia, & ſimilitudo, ut ſi dicam, *nigrum*, & *non album*.

Triſtitia autem, & delectatio, cum ſint paſſiones, ſpecificantur ex obiectis. Et quidem ſecundum genus ſuum contrarietatem habent, nam unum pertinet ad proſecutionem, aliud vero ad fugam; quæ ſe habent in appetitu ſicut affirmatio, & negatio in ratione, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. II. in princ.) Et ideo triſtitia, & delectatio quæ ſunt de eodem, habent oppoſitionem ad invicem ſecundum ſpeciem; triſtitia vero, & delectatio de diverſis (ſi quidem illa diverſa non ſunt diverſa oppoſita, ſed diſparata) non habent oppoſitionem ad invicem ſecundum rationem ſpeciei, ſed ſunt etiam diſparatæ, ſicut triſtari de morte amici, & delectari in contemplatione. Si vero illa diverſa ſunt contraria, tunc dele-

delectatio, & tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam, & affinitatem, sicut gaudere de bono, & tristari de malo.

Ad primum ergo dicendum, quod albedo, & nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio, & tristitia: unde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod genus sumitur ex materia, ut patet in VIII. Metaph. (tex. 6.) in accidentibus autem loco materiæ est subiectum. Dictum est autem (in corp. ar.) quod delectatio, & tristitia contrariantur secundum genus: & ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subiecti dispositioni quæ est in qualibet delectatione: nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens: & ideo ex parte subiecti quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam; & quælibet tristitia est impeditiva cuiuslibet delectationis, præcipue tamen quando delectatio tristitiæ contrariatur etiam secundum speciem.

Unde patet solutio ad tertium.

Vel aliter dicendum, quod etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariatur: nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

ARTICULUS V. 202

Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

2. 2. quæst. IX. *art.* 4. *ad* 2. *& quæst.* CLXXX. *ar.* 8. *cor. & III. quæst.* XLVI. *art.* 7. *ad* 4. *& IV. dist.* XLIX. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* 2 *& opusc.* XI. *cap.* CLXVIII. *& VII. Eth. lect.* 6.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apostolus II. ad Corinth. VII. 10. *Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur.* Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cuius est contemplationi vacare, secundum Augustinum in XII. de Trin. (cap. III. & IV.) Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Præterea. Contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiæ; & sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Præterea. Sicut obiectum delectationis est bonum, ita obiectum tristitiæ est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem: dicit enim Philosophus in XII. Metaph. (tex. 51.) quod *quædam inconveniens est meditari*. Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Præterea. Operatio quælibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. XII. & XIII.) & in X. (cap. IV. & V.) Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Præterea. Carnis afflictio est causa tristitiæ. Sed, sicut dicitur Eccle. ult. 12. *frequens meditatio carnis est afflictio*. Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed contra est quod dicitur Sap. VIII. 16. *Non habet amaritudinem conversatio illius*, scilicet sapientiæ, *nec tædium convictus eius, sed lætitiam, & gaudium*. Conversatio autem, & convictus sapientiæ est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quæ sit contraria delectationi contemplationis.

Respondeo dicendum, quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod contemplatio sit delectationis causa, & non obiectum; & tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum, & contristans, sicut & aliquid conveniens, & delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam.

Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est eius obiectum, & causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur; & sic, ut dicit Gregorius Nyssenus (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. XVIII. parum a princ.) ei delectationi quæ est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia. Et hoc idem Philosophus dicit in I. Topic. (cap. XIII. loc. 2.) & in X. Ethic. (cap. III. circ. med.) Sed hoc est intelligendum per se loquendo. Cuius ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi, quæ est de contra-

trario obiecto; sicut delectationi quæ est de calore, contrariatur tristitia quæ est de frigore. Obiecto autem contemplationis nihil est contrarium. Contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ; sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quæ est in contemplando, per se loquendo, non potest esse aliqua tristitia contraria.

Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quæ sunt ut medicinæ quædam contra aliquas molestias; sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti; quando autem iam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis: non est enim generatio, ut dictum est (quæst. XXXIV. art. 3.) sed operatio quædam perfecta. Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis; & hoc dupliciter: uno modo ex parte organi; alio modo ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi admiscetur tristitia, vel dolor apprehensioni directe quidem in viribus apprehensivis sensitivæ partis, quæ habent organum corporale; vel ex sensibili, quod est contrarium debitæ complexioni organi (sicut gustus rei amaræ, & olfactus rei fœtidæ) vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, ut supra dictum est (quæst. XXXIII. art. 2.) & sic redditur apprehensio sensibilis, quæ prius erat delectabilis, tædiosa. Sed hæc duo directe in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale: unde dictum est in auctoritate inducta (in arg. *Sed. cont.*) quod *non habet contemplatio mentis nec amaritudinem, nec tædium*. Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo, ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio, vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi adiuncta per accidens contrariatur delectationi eius. Nam tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis; sed magis habet affinitatem, & convenientiam cum ipsa, ut ex supra dictis patet (ar. præc.) Tristitia vero, vel afflictio quæ est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde est penitus disparata. Et sic manifestum est quod delectationi quæ est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur, nec adiungitur ei aliqua tristitia, nisi per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia quæ est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur, scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium (*a*) delectationi divinæ.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem: non enim rationes contrariorum sunt contrariæ; sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, propter quod est una scientia contrariorum.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio secundum se numquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus; sed per accidens tantum, inquantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatæ, ad quam inordinate appetitus afficitur.

Ad quartum dicendum, quod tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est (in corp. ar.).

Ad quintum dicendum, quod afflictio carnis per accidens, & indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est (ibid.).

ARTICULUS VI. 203

Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda.

2. 2. *quæst.* CXXXVIII. *art.* 1. *cor.* & *III. dist.* XXVII. *quæst.* 1. *art.* 3. *ad* 3. & *IV. dist.* XLIX. *quæst.* 3. *art.* 3. *quæst.* 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. XXXVI. parum a princ.) *Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem*. Illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est, & conveniens quod

(*a*) *Ita cod. Alcan. edit. Rom. & Nicolai, Garcia & edit. Patav.* dilectioni.

quod plus tristitia fugiatur quam delectatio appetatur.

2. Praeterea. Actio contrarii facit ad velocitatem, & intensionem motus: aqua enim calida citius, & fortius congelatur, ut dicit Philosophus in Lib. I. Meteor. (cap. XII.) Sed fuga tristitiae est ex contrarietate contristantis; appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate contristantis, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo maior est fuga tristitiae quam appetitus delectationis.

3. Praeterea. Quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est, & virtuosior: quia *virtus est circa difficile, & bonum*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. circ. fin.) Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio: dicit enim Philosophus in I. Rhet. (cap. IX. ante med.) quod *fortes, & iusti maxime honorantur*. Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

Sed contra. *Bonum est fortius quam malum*, ut patet per Dionysium IV. cap. de div. Nom. (par. 4. a med. lect. 21. & 22.) Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est eius obiectum; fuga autem tristitiae est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiae. Cuius ratio est, quia causa delectationis est conveniens bonum; causa autem doloris, sive tristitiae est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia: non autem potest esse aliquod malum totaliter absque omni convenientia repugnans: unde delectatio potest esse integra, & perfecta; tristitia autem est semper secundum partem. Unde naturaliter maior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae. Alia vero ratio est, quia bonum, quod est obiectum delectationis, per seipsum appetitur; malum autem, quod est obiectum tristitiae, est fugiendum, inquantum est privatio boni: quod autem est per se, potius est illo quod est per accidens. Cuius etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suae naturae non convenienti; quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde & inclinatio appetitivae virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam.

Sed per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugiat quam delectationem appetat: & hoc tripliciter. Primo quidem ex parte apprehensionis: quia, ut Augustinus dicit X. de Trinit. (circ. fin. Lib.) *amor magis sentitur cum eum prodit indigentia*: ex indigentia autem amati procedit tristitia, quae est ex amissione alicuius boni amati, vel ex incursu alicuius mali contrarii; delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo iam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis, & tristitiae, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor, ex eo quod contrariatur amori. Secundo ex parte causae contristantis, vel dolorem inferentis, quae repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur: magis enim amamus consistentiam corporis naturalem quam delectationem cibi: & ideo timore doloris qui provenit ex flagellis, vel aliis huiusmodi quae contrariantur bonae consistentiae corporis, dimittimus delectationem ciborum, vel aliorum huiusmodi. Tertio ex parte effectus, scilicet inquantum tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod Augustinus dicit, quod *dolor magis fugitur quam voluptas appetatur*, est verum per accidens, & non per se: & hoc patet ex eo quod subdit: *Quandoquidem etiam videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu*, qui contrariantur vitae, quae maxime amatur.

Ad secundum dicendum, quod aliter est in motu qui est ab interiori, & aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat a contrario, sicut supra dictum est (in cor. art.) de motu naturali; sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate: quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius: unde motus violentus intenditur in principio, & remittitur in fine. Motus autem appetitivae partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res: & ideo, per se loquen-

quendo, magis appetitur delectatio quam fugiatur triſtitia. Sed motus ſenſitivæ partis eſt ab exteriori, quaſi a rebus ad animam: unde magis ſentitur quod eſt magis contrarium. Et ſic etiam per accidens, inquantum ſenſus requiritur ad delectationem, & triſtitiam, magis fugitur triſtitia quam delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum, quod fortis non laudatur ex eo quod ſecundum rationem non vincitur a dolore, vel triſtitia quacumque, ſed ab ea quæ conſiſtit in periculis mortis: quæ quidem triſtitia magis fugitur quam appetatur delectatio ciborum, vel venereorum, circa quam eſt temperantia; ſicut vita magis amatur quam cibus, vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non proſequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit triſtitias contrarias, ut patet in III. Eth. (cap. XI.)

ARTICULUS VII. 204

Utrum dolor exterior ſit maior quam interior.

Inf. quæſt. XXXVII. *art.* I. *ad* 3.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod dolor corporis exterior ſit maior quam dolor cordis interior. (*a*) Dolor enim corporis exterior cauſatur ex cauſa repugnante bonæ conſiſtentiæ corporis, in quo eſt vita; dolor autem interior cauſatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur quam imaginatum bonum, videtur ſecundum prædicta quod dolor exterior ſit maior quam dolor interior.

2. Præterea. Res magis movet quam rei ſimilitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali coniunctione alicuius contrarii; dolor autem interior ex ſimilitudine contrarii apprehenſa. Ergo maior eſt dolor exterior quam dolor interior.

3. Præterea. Cauſa ex effectu cognoſcitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus: facilius enim homo moritur propter dolores exteriores quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor eſt maior, & magis fugitur quam dolor interior.

Sed contra eſt quod dicitur Eccli. xxv. 17. *Omnis plaga triſtitia cordis eſt, & omnis malitia nequitia mulieris.* Ergo ſicut nequitia mulieris alias nequitias ſuperat, ut ibi intenditur; ita triſtitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

Reſpondeo dicendum, quod dolor exterior, & interior in uno conveniunt, & in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc quod uterque eſt motus appetitivæ virtutis, ut ſupra dictum eſt (art. I. huius quæſt.) ſed differunt ſecundum illa duo quæ ad triſtitiam, & delectationem requiruntur, ſcilicet ſecundum cauſam, quæ eſt bonum, vel malum coniunctum, & ſecundum apprehenſionem. Cauſa enim doloris exterioris eſt malum coniunctum, quod repugnat corpori; cauſa autem interioris doloris eſt malum coniunctum, quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior ſequitur apprehenſionem ſenſus, & ſpecialiter tactus; dolor autem interior ſequitur apprehenſionem interiorem, vel imaginationis ſcilicet, vel etiam rationis.

Si ergo comparetur cauſa interioris doloris ad cauſam exterioris, una per ſe pertinet ad appetitum, cuius eſt uterque dolor, alia vero per aliud: nam dolor interior eſt ex hoc quod aliquid repugnat ipſi appetitui; exterior autem dolor ex eo quod repugnat appetitui, quia repugnat corpori. Semper autem quod eſt per ſe, prius eſt eo quod eſt per aliud. Unde ex parte iſta dolor interior præeminet dolori exteriori.

Similiter etiam ex parte apprehenſionis: nam apprehenſio rationis, & imaginationis altior eſt quam apprehenſio ſenſus tactus. Unde ſimpliciter, & per ſe loquendo, dolor interior potior eſt quam dolor exterior. Cuius ſignum eſt quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie ſuſcipit, ut evitet interiorem; & inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis, & iucundus interiori gaudio.

Quandoque tamen dolor exterior eſt cum interiori dolore; & tunc dolor augetur: non ſolum enim interior eſt maior quam exterior, ſed etiam univerſalior. Quicquid enim eſt repugnans corpori, poteſt eſſe repugnans interiori appetitui; & quicquid apprehenditur ſenſu, poteſt apprehendi imaginatione, & ratione; ſed non convertitur. Et ideo ſignanter in auctoritate adducta (in arg. *Sed contra*) dicitur: *Omnis plaga triſtitia cordis eſt*: quia etiam dolores exteriorum plagarum ſub interiori cordis triſtitia comprehenduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor

(a) *Ita cod. Alcan. & edit. Patav.* 1712. *Nicolaius cum edit. Patav.* 1698. Dolor enim exterior *Edit. Rom. aliæque* Dolor enim cordis exterior.

lor interior potest etiam esse de his quae contrariantur vitae: & sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala, quae sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem huius causae doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum, quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa sicut ex causa. Non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cuius est similitudo: quae quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis, & abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est maior, tamquam de maiori malo existens, propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori: tum quia causa doloris exterioris est corrumpens coniunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus: tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut & appetitus sensitivus, quam intellectivus: & propter hoc, ut supra dictum est (quaest. xxxi. art. 4.) ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur, & similiter ex dolore exteriori magis quam ex dolore interiori.

ARTICULUS VIII. 205

Utrum sint tantum quatuor species tristitiae.

Inf. quaest. xli. *art.* 4. *ad* 1. *&* 2. 2. *quaest.* xxxv. *art.* 4. *ad* 3. *& III. dist.* xxvi. *quaest.* ii. *art.* 3. *corp. fin. & ver. quaest.* xxvi. *art.* 4. *ad* 6.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xiii.) inconvenienter quatuor tristitiae species assignet; quae sunt *accidia*, *achos*, vel anxietas secundum Gregorium Nyssenum (seu Nemes. Lib. de nat. hom. cap. xix.) *misericordia*, & *invidia*. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquae species. Ergo nec tristitiae species debent assignari.

2. Praeterea. *Poenitentia* est quaedam species tristitiae; similiter etiam *nemesis*, & *zelus*, ut dicit Philosophus II. Rhetor. (cap. ix. & xi.) quae quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est eius praedicta divisio.

3. Praeterea. Omnis divisio debet esse per opposita. Sed praedicta non habent oppositionem ad invicem. Nam secundum Gregorium Nyssenum (loc. sup. cit.) *accidia est tristitia vocem amputans*; *anxietas vero est tristitia aggravans*; *invidia vero est tristitia in alienis bonis*; *misericordia autem est tristitia in alienis malis*. Contingit autem aliquem tristari & de alienis malis, & de alienis bonis, & simul cum hoc interius aggravari, & exterius vocem amittere. Ergo praedicta divisio non est conveniens.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni, & Damasceni (locis sup. cit.)

Respondeo dicendum, quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo quod per se ad ipsum pertinet, & virtute continetur in ipso, sicut *rationale* additur animali: & talis additio facit veras species alicuius generis, ut per Philosophum patet in VII. Metaph. (tex. 13.) & in VIII. (tex. 10.) (a) Aliud vero additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius, sicut si *album* animali addatur, vel aliquid huiusmodi: & talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus, & speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicuius generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio; sicut carbo, & flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturae ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur Astrologia, & Perspectiva species Mathematicae, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiae per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extraneum: quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte (b) causae obiecti, vel ex parte effectus. Proprium enim obiectum tristitiae est proprium malum: unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium; & sic est *misericordia*, quae est tristitia de alieno malo, inquantum tamen aestimatur ut pro-

(a) *Ita codd. Alcan. cui adhaerent edit. Rom. & Patav. 1698. mutantes tantum* Aliud *in* Aliquid. *Theologi, Nicolaius, & edit. Patav. 1712.* Alio modo aliquid additur. (b) *Ita codd. & editi antiqui, quod Madalena exponit* causae, scilicet obiecti. *Theologi, & editi recentiores* causae, & obiecti.

proprium: vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum; & sic est *invidia*. Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam fuga appetitus: unde extraneum circa effectum tristitiae potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga; & sic est *anxietas*, quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur *angustia*. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad *accidiam*, sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter *accidia* dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum, & affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I. Polit. (cap. II. cir. med.)

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur: & ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiae, quae causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. (par. 4. a med. lect. 22.)

Ad secundum dicendum, quod *poenitentia* est de malo proprio, quod per se est obiectum tristitiae: unde non pertinet ad has species: *zelus* vero, & *nemesis* sub invidia continentur, ut infra patebit (2. 2. quaest. XXXVI. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quae trahitur ratio tristitiae, ut dictum est (in cor. art.)

QUAESTIO XXXVI.

De causis tristitiae, seu doloris, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causis tristitiae: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum coniunctum.

Secundo, utrum concupiscentia sit causa doloris.

Tertio, utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

Quarto, utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

ARTICULUS I. 206

Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum coniunctum.

AD primum sic proceditur. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum coniunctum. Dicit enim Augustinus in Lib. de octo quaestionibus Dulcitii (quaest. I. a med.) dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicuius boni contingit.

2. Praeterea. Supra dictum est (quaest. praec. art. 4.) quod dolor, qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est (ibid.) Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Praeterea. Secundum Augustinum XIV. de civit. Dei (cap. VII. & IX.) amor est causa tristitiae, sicut & aliarum affectionum animae. Sed obiectum amoris est bonum. Ergo dolor, vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum coniunctum.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. XII.) quod *expectatum malum timorem constituit, praesens vero tristitiam*.

Respondeo dicendum, quod si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animae, sicut se habent in ipsis rebus, ista quaestio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in I. habitum est (quaest. XLVIII. art. I.) *est privatio boni*. Privatio autem in rerum natura nihil est aliud quam carentia oppositi habitus. Secundum hoc ergo idem esset tristari de bono amisso, & de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis: in apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cuiusdam entis, unde dicitur *ens rationis*; & sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetitivum differt, utrum respiciat principalius malum coniunctum, vel bonum amissum.

Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animae, sicut motus naturalis in rebus naturalibus; ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum, & recessum; accessus per se respicit id quod est conveniens naturae, recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut

sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum quam trahat a loco sursum, a quo recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugae, vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis, vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum coniunctum; sed causa delectationis, & tristitiae, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiae, vel doloris malum coniunctum quam bonum amissum.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut & amissio mali apprehenditur sub ratione boni: & ideo Augustinus dicit, dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum, quod delectatio, & dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione. Nam si delectatio est de praesentia alicuius, tristitia est de absentia eiusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in X. Metaph. (tex. 15.) Et inde est quod tristitia, quae est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

Ad tertium dicendum, quod quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud quod principalius respicit causa, sed primus tantum; unusquisque autem aliorum principalius respicit illud quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

ARTICULUS II. 207

Utrum concupiscentia sit causa doloris.

Inf. art. 4. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris, seu tristitiae. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est (art. praec.) Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum: motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Praeterea. Dolor, secundum Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. XII. in fin.) est de praesenti; concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Praeterea. Id quod per se est delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit in I. Rhet. (cap. XI. cir. princ.) Ergo concupiscentia non est causa doloris, seu tristitiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchirid. (cap. XXIV.) *Subintrantibus ignorantia agendarum rerum, & concupiscentia noxiarum, comites subinferantur error, & dolor.* Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

Respondeo dicendum, quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est (art. praec.) similitudinem appetitus naturalis. Cuius duplex causa assignari potest: una per modum finis; alia sicut unde est principium motus; sicut descensionis corporis gravis causa, sicut finis, est locus deorsum; principium autem motus est inclinatio naturalis, quae est ex gravitate. Causa autem motus appetitivi per modum finis est eius obiectum; & sic supra dictum est (art. praec.) quod causa doloris, seu tristitiae est malum coniunctum.

Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus: qui quidem per prius inclinatur ad bonum, & ex consequenti ad repudiandum contrarium. Et ideo huiusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum; secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum.

Sed quia concupiscentia, vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est (quaest. XXXII. art. 6.) ideo frequenter Augustinus cupiditatem, vel concupiscentiam pro amore ponit, ut supra dictum est (quaest. XXX. art. 2. ad 2. & loc. August. ibi cit.) & hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia secundum propriam rationem considerata est interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui: illud autem quod est contra-

trarium motui appetitus, est contristans: & sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiæ, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur. Universalis autem causa doloris esse non potest: quia magis dolemus de subtractione bonorum præsentium, in quibus iam delectamur, quam futurorum, quæ concupiscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est (in cor. art.) & ex hoc contingit quod motus appetitus qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum, quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo præsens, inquantum speratur.

Vel potest dici, quod licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia est delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur; sed, subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

ARTICULUS III. 208

Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

III. dist. XV. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* I. *corp.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus in X. Ethic. (cap. III. in med.) quod *hæc opinio quæ posuit, repletionem esse causam delectationis, & incisionem causam tristitiæ, videtur esse facta ex delectationibus, & tristitiis quæ sunt circa cibum.* Sed non omnis delectatio, vel tristitia est huiusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris; cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

2. Præterea, Quælibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis: quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

3. Præterea. Eadem ratione appetimus coniunctionem boni, & remotionem mali. Sed sicut coniunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quædam, ita separatio est contraria unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. III. de lib. arb. (cap. XXIII. a med.) quod *ex dolore quem bestiæ sentiunt, satis apparet in regendis, animandisque suis corporibus, quam sint animæ appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor nisi quidam sensus divisionis, vel corruptionis impatiens?*

Respondeo dicendum, quod eo modo quo concupiscentia, vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis, vel amor causa doloris ponendus est.

Bonum enim uniuscuiusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquæque res habet in se unita illa ex quibus consistit eius perfectio: unde & Platonici posuerunt *unum* esse principium, sicut & *bonum*. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut & bonitatem.

Et propter hoc sicut amor, vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor, vel appetitus unitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam non cuiuslibet appetitus unitatis est causa doloris, vel tristitiæ, ut quidam opinabantur: quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc quod quædam repletiones non sunt delectabiles, sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio, sive unio magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cuiuslibet unitatis, sed eius in qua consistit perfectio naturæ.

Ad secundum dicendum, quod separatio potest esse delectabilis, vel inquantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel inquantum separatio habet aliquam unionem adiunctam, puta sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum, quod separatio nocivorum, & corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem: unde appetitus huiusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

A R-

ARTICULUS IV. 209

Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod potestas maior non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est præsens, sed futurum. Dolor autem est de malo præsenti. Ergo potestas maior non est causa doloris.

2. Præterea. Nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas maior non debet poni causa doloris.

3. Præterea. Causæ appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animæ. Potestas autem maior est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de nat. boni (cap. xx. non procul a princ.) *In animo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) malum coniunctum est causa doloris, vel tristitiæ per modum obiecti. Id ergo quod est causa coniunctionis mali, debet poni causa doloris, vel tristitiæ. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo præsentialiter inhæreat. Quod autem est contra inclinationem alicuius, numquam advenit ei nisi per actionem alicuius fortioris: & ideo potestas maior ponitur esse causa doloris ab Augustino.

Sed sciendum est, quod si potestas fortior intantum invalescat, quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, iam non erit aliqua repugnantia, vel violentia; sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem, qua tendit deorsum; & tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas maior intantum invalescat, quod auferat inclinationem voluntatis, vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor, vel tristitia; sed tunc solum sequitur quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) quod *voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem*: si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Ad primum ergo dicendum, quod maior potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu, dum scilicet facit coniunctionem mali corruptivi.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam potestatem quæ non est maior simpliciter, esse maiorem quantum ad aliquid; & secundum hoc aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo maior esset, nullo modo posset nocere: unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum, quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, inquantum causant præsentiam obiecti: & hoc modo potestas maior ponitur causa doloris.

QUAESTIO XXXVII.

De effectibus doloris, vel tristitiæ, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectibus doloris, vel tristitiæ: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Secundo, utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ, vel doloris.

Tertio, utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.

Quarto, utrum tristitia noceat corpori magis quam aliæ passiones animæ.

ARTICULUS I. 210

Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

AD primum sic proceditur. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isai. xxvi. 9. *Cum feceris iudicia tua in terra, iustitiam discent omnes habitatores orbis*: & infra 16. *In tribulatione murmuris doctrina tua eis*. Sed ex iudiciis Dei, & tribulatione sequitur dolor, seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor, vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Præterea. Isai. xxviii. 9. dicitur: *Quem docebit scientiam, & quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus*, idest a delectationibus. Sed dolor, & tristitia maxime tollunt delectationes: impedit enim tristitia omnem de-

delectationem, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. v.) & Eccli. xi. 29. dicitur, quod *malitia unius horæ oblivionem facit luxuriæ maximæ*. Ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.

3. Præterea. Tristitia interior præeminet dolori exteriori, ut supra dictum est (quæst. xxxv. ar. 7.) Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. Soliloq. (cap. xii. circ. med.) *Quamquam acerrime dolore dentium his diebus torquerer, non quidem finebar animo volvere nisi ea quæ iam forte didiceram; a discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.*

Respondeo dicendum, quod quia omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius: unius enim animæ non potest esse nisi una intentio: & propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animæ: quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo requiritur studium, & conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur Prov. ii. 4. *Si quæsieris sapientiam quasi pecuniam, & sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges* (a) *disciplinam*. Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit: & tantum potest intendi, quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit.

In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum, vel considerandum: quia quanto maior fuerit, magis retinet intentionem animi ne omnino feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia moderata, quæ excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, & præcipue eorum per quæ homo sperat se posse a tristitia liberari: & hoc modo *in tribulatione murmuris* homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod tam delectatio, quam dolor, inquantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis: unde in VII. Ethic. (cap. xi. non procul a fin.) dicitur, quod impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animæ dolor quam delectatio; sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium, sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor, seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum inquantum aufert superabundantiam delectationum; sed per se impedit; & si intendatur, totaliter aufert.

Ad tertium dicendum, quod dolor exterior accidit ex læsione corporali; & ita magis habet transmutationem corporalem adiunctam quam dolor interior; qui tamen est maior secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animæ. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quam dolor interior; & tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde & Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem (ut patet ex eiusd. hom. xxii. in Ezech. circ. fin.)

ARTICULUS II. 211

Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ, vel doloris.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitiæ. Dicit enim Apostolus II. ad Cor. vii. 11. *Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur solicitudinem, sed defensionem, sed indignationem &c.* Sed solicitudo, & indignatio ad quamdam erectionem animi pertinent, quæ aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiæ.

2. Præterea. Tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio; cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiæ non debet poni aggravatio.

3. Præterea. Ad tristitiam pertinet ab-

(a) *Vulgata* timorem Domini.

absorbere, ut patet per illud quod Apostolus dicit II. ad Cor. II. 7. *Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est eiusmodi*. Sed quod aggravatur, non absorbetur, quinimmo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiæ.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. XIX.) & Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. XIII.) ponunt tristitiam aggravantem.

Respondeo dicendum, quod effectus passionum animæ quandoque metaphorice nominatur secundum similitudinem sensibilium corporum, eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, & aggravatio tristitiæ.

Dicitur enim homo aggravari ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem ex prædictis (quæst. XXXVI. ar. I.) quod tristitia contingit ex aliquo malo præsenti: quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, inquantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult.

Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc quod in præsenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali in tantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac, neque illac divertere valeat; & quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illa erectio animi provenit ex tristitia quæ est secundum Deum, propter spem adiunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum, quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio, & aggravatio. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad tertium dicendum, quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat; & sic etiam eodem modo aggravat, & absorbet: quædam enim se consequuntur in his quæ metaphorice dicuntur quæ sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

ARTICULUS III. 212

Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.

Inf. quæst. XXXIX. *art.* 3. *ad* 3. *& quæst.* LIX. *art.* 3. *ad* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non impediat omnem operationem. Solicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam (ar. præc. arg. I.) Sed solicitudo adiuvat ad bene operandum: unde Apostolus dicit II. Timoth. II. 15. *Solicite cura teipsum exhibere .... operarium inconfusibilem*. Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adiuvat ad bene operandum.

2. Præterea. Tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in VII. Eth. (cap. ult. ut explicat D. Thom. lect. 14.) Sed concupiscentia facit ad intensionem operationis. Ergo & tristitia.

3. Præterea. Sicut quædam operationes propriæ sunt gaudentium, ita etiam quædam operationes his qui contristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex convenienti sibi. Ergo aliquæ operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. IV.) quod *delectatio perficit operationem, & e converso tristitia impedit*.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (ar. præc.) tristitia quandoque non ita aggravat, vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem, & exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur.

Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari. Uno modo sicut ad id de quo est tristitia; & sic tristitia quamlibet operationem impedit: numquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus sicut illud quod facimus cum delectatione, vel sine tristitia. Cuius ratio est, quia voluntas est causa operationis humanæ: unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur.

Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium, & ad causam; & sic necesse est quod operatio ta-

lis ex tristitia augeatur, sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi: alioquin nullus motus, vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 213

Utrum tristitia magis noceat corpori quam aliæ animæ passiones.

Inf. quæst. xli. *art.* i. *cor.* & *IV. dist.* xv. *quæst.* ii. *art.* 3. *quæst.* 2. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea quæ habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem; sicut patet de intentionibus colorum quæ sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Præterea. Si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adiunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animæ passionibus, ut supra dictum est (quæst. xxii. ar. 2. ad 3.) Ergo non magis tristitia quam aliæ animæ passiones corpori nocet.

3. Præterea. Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. iii. circ. med.) quod *iræ, & concupiscentiæ quibusdam insanias faciunt*: quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quæ sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia, cum sit causa tristitiæ. Ergo tristitia non magis nocet corpori quam aliæ animæ passiones.

Sed contra est quod dicitur Prov. xvii. 22. *Animus gaudens ætatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa*: & Prov. xxv. 20. *Sicut tinea vestimento, & vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori*: & Eccli. xxxviii. 19. *A tristitia festinat mors.*

Respondeo dicendum, quod tristitia inter omnes animæ passiones magis corpori nocet. Cuius ratio est, quia tristitia repugnat humanæ vitæ quantum ad speciem motus sui, & non solum quantum ad mensuram, seu quantitatem, sicut aliæ animæ passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quæ a corde in cetera membra diffunditur: quæ quidem motio convenit naturæ humanæ secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanæ vitæ secundum quantitatis mensuram, non autem secundum similitudinem speciei; si autem impediatur processus huius motionis, repugnabit vitæ secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animæ passionibus, quod transmutatio (a) corporalis, quæ est in eis materialis, est conformis, & proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formæ. Illæ ergo animæ passiones quæ important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, & huiusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam iuvant naturam corporis; sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quæ important motum appetitus cum fuga, vel retractione quadam, repugnant vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, & ideo simpliciter nocent, sicut timor, & desperatio, & præ omnibus tristitia, quæ aggravat animum ex malo præsenti, cuius est fortior impressio quam futuri.

Ad primum ergo dicendum, quod quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animæ naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quæ non sunt nata moveri ab anima.

Ad secundum dicendum, quod aliæ passiones habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali; sed tristitia contrariam, ut supra dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ex leviori causa impeditur usus rationis, quam corrumpatur vita; cum videamus multas ægritudines usum rationis tollere, quæ nondum adimunt vitam. Et tamen timor, & ira maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiæ propter absentiam eius quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam incidunt.

QUAE-

(a) Al. corporis.

QUAESTIO XXXVIII.

De remediis tristitiae, seu doloris,

in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiae: & circa hoc quaeruntur quinque.

Primo, utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Secundo, utrum mitigetur per fletum.

Tertio, utrum per compassionem amicorum.

Quarto, utrum per contemplationem veritatis.

Quinto, utrum per somnum, & balnea.

ARTICULUS I. 214

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Sup. quaest. XXXV. *art.* 4. *ad* 2. & 3. & *inf. art.* 4. *co.* & *art.* 5. *per totum*, & *quaest.* XLVIII. *art.* 1. & III. *quaest.* XLVI. *art.* 8. *ad* 2. & I. *Cor.* VII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non quaelibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum ei contrariatur: medicinae enim fiunt per contraria, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III.) Sed non quaelibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiae, ut supra dictum est (quaest. XXXV. ar. 4.) Ergo non quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Praeterea. Illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquae delectationes causant tristitiam: quia, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. IV. circ. fin.) *malus tristatur, quoniam delectatus est*. Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

3. Praeterea. Augustinus dicit in IV. Confess. (cap. VII. in fin.) quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo iam mortuo: *minus enim eum quaerebant oculi eius ubi eum videre non solebant*. Ex quo accipi potest quod illa in quibus nobis amici mortui, vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte, vel absentia dolentibus onerosa. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsae delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosae. Non ergo quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. ult.) quod *expellit delectatio tristitiam, & quae contraria, & quae contingens*, (a) *si sit fortis*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet (quaest. XXXIII. art. 1.) delectatio est quaedam quies appetitus in bono convenienti; tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quae accidit ex aliqua transmutatione innaturali: nam & ipsa tristitia fatigationem quamdam, seu aegritudinem appetitivae virtutis importat. Sicut igitur quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacumque causa innaturali provenientem; ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiae secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est (quaest. XXXV. ar. 4. ad 2.) & ideo ex parte dispositionis subiecti quaelibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad secundum dicendum, quod delectationes malorum non causant tristitiam in praesenti, sed in futuro, inquantum scilicet mali poenitent de malis de quibus laetitiam habuerunt: & huic tristitiae subvenitur per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt duae causae ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit; & tamen illa finaliter vincit quae fortior est, & diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo, vel absente delectari consuevit, duae causae in contrarium inducentes inveniuntur. Nam mors, vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem; bonum autem praesens inclinat ad delectationem: unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius movet sensus praesentis quam memoria praeteriti, & amor sui ipsius quam amor alterius diuturnius manet; inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Augustinus (Lib. IV. Conf. cap. VIII. in princ.) quod *pristinis generibus delectationum cedebat dolor eius*.

(a) Nicolaius addit idest quaelibet.

ARTICULUS II. 215

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per fletum.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus, vel gemitus est effectus tristitiae. Ergo non minuit tristitiam.

2. Praeterea. Sicut fletus, vel gemitus est effectus tristitiae, ita risus est effectus laetitiae. Sed risus non minuit laetitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Praeterea. In fletu repraesentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget laetitiam. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IV. Conf. (cap. IV. in fin. & cap. VII. parum ante med.) quod quando dolebat de morte amici, *in solis gemitibus, & lacrymis erat ei aliquantula requies.*

Respondeo dicendum, quod lacrymae, & gemitus naturaliter mitigant tristitiam: & hoc duplici ratione.

Primo quidem quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animae circa ipsum; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animae intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, & sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia.

Secundo quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis; fletus autem, & gemitus sunt quaedam operationes convenientes tristato, vel dolenti: & ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam, vel dolorem, ut dictum est (ar. praec.) sequitur quod per planctum, & gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa habitudo causae ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum. Nam omnis effectus est conveniens suae causae, & per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato: & ideo effectus tristitiae habet contrariam habitudinem (a) ad contristatum, quam contristans ad ipsum: & propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiae ratione contrarietatis praedictae.

Ad secundum dicendum, quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique convenientia invenitur: omne autem simile auget suum simile: & ideo per risum, & alios effectus laetitiae augetur laetitia, nisi forte per accidens propter excessum.

Ad tertium dicendum, quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam; sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quaedam delectatio. Et eadem ratione si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tamquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit in III. de Tuscul. quaestionibus (a med.)

ARTICULUS III. 216

Utrum dolor, & tristitia mitigentur per compassionem amicorum.

Iob. II. *fin*, *& cap.* XVI. *& Rom.* XIII. *lect.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed, sicut Augustinus dicit VIII. Confess. (cap. IV. parum a princ.) *quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervefaciunt se, & inflammantur ex alterutro.* Ergo pari ratione quando multi simul tristantur, videtur quod sit maior tristitia.

2. Praeterea. Hoc requirit amicitia ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit IV. Confess. (ex cap. VIII. & IX.) Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est amico prius dolenti de proprio malo causa alterius doloris; & sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Praeterea. Omne malum amici est contristans, sicut & malum proprium, nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolen-

(a) *Ita cod. Alcan. Alii codd. cum editis* magis ad contristatum.

dolentis auget tristitiam amico cui condoletur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. xi. ante med.) quod *in tristitiis amicus condolens consolatur*.

Respondeo dicendum, quod naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus. Cuius duplicem rationem tangit Philosophus in IX. Ethic. (ibid.)

Quarum prima est, quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum: & ideo levius fert tristitiae onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit.

Secunda ratio, & melior est, quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est (quaest. xxxii. art. 5.) Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est (quaest. 1. huius quaest.) sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad primum ergo dicendum, quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet & quod congaudet gaudenti, & quod condolet dolenti: & ideo utrumque ratione causae redditur delectabile.

Ad secundum dicendum, quod ipse dolor amici secundum se contristaret; sed consideratio causae eius, quae est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS IV. 217

Utrum per contemplationem veritatis dolor, & tristitia mitigentur.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccle. 1. 18. *Qui addit scientiam, addit* (a) *& dolorem*. Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Praeterea. Contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur in III. de Anima (tex. 58.) Cum igitur gaudium, & dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Praeterea. Remedium aegritudinis apponendum est ubi est aegritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. Soliloq. (cap. xii. a med.) *Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. xxxi. ar. 5.) in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est (ar. praec. & ar. 1. huius quaest.) & ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam, vel dolorem; & tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae. Et ideo homines ex contemplatione divinorum, & futurae beatitudinis, in tribulationibus gaudent, secundum illud Iacobi 1. 2. *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis*: &, quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus huiusmodi gaudium invenitur; sicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit: *Videtur mihi quod super roseos flores incedam in nomine Iesu Christi*.

Ad primum ergo dicendum, quod *qui addit scientiam, addit dolorem*, vel propter difficultatem, & defectum inveniendae veritatis, vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa quae voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat; ex parte autem contemplationis veritatis delectationem.

Ad secundum dicendum, quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatae; movet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quae est quoddam bonum hominis, & naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod in viribus animae fit redundantia a superiori ad inferius: & secundum hoc delectatio contemplationis, quae est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu.

(a) Iuxta 70. Vulgata & laborem.

ARTICULUS V. 218

Utrum dolor, & tristitia mitigentur per somnum, & balnea.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod somnus, & balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus, & balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiæ.

2. Præterea. Idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed huiusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ est causa mitigationis tristitiæ, ut dictum est (ar. præc.) Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

3. Præterea. Tristitia, & dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed huiusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus, & membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit IX. Confess. (cap. XII. sub fin.) *Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo:* & infra (ibid.) *Dormivi, & evigilavi, & non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum.* Et inducit, quod in hymno Ambrosii dicitur, quod

quies artus solutos
reddit laboris usui,
mentesque fessas allevat,
luctusque solvit anxios.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXXVII. ar. 4.) tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis: & ideo illa quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, & ipsam mitigant. Per hoc etiam quod huiusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio: hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est (quæst. XXXI. ar. 1.) Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, & per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum, quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est (quæst. XXXI. ar. 8.) & tamen omnis delectatio tristitiam mitigat: unde non est inconveniens quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum, quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor sicut ad principium, & finem corporalium motionum, ut dicitur in Lib. de causa motus animalium (seu de comm. animal. mot. cap. XI. sub fin.)

QUAESTIO XXXIX.

De bonitate, & malitia tristitiæ, seu doloris, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de bonitate, & malitia doloris, vel tristitiæ: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum omnis tristitia sit malum.

Secundo, utrum possit esse bonum honestum.

Tertio, utrum possit esse bonum utile.

Quarto, utrum dolor corporis sit summum malum.

ARTICULUS I. 219

Utrum omnis tristitia sit mala.

Inf. quæst. LIX. *art.* 3. *& III. quæst.* XV. *ar.* 5. *& 6. & III. dist.* XV. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 1. *ad* 3. *& art.* 3. *quæst.* 2. *cor. fin. & IV. dist.* XLIX. *quæst.* III. *art.* 4. *quæst.* II.

AD primum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemes. Lib. de nat. hom. cap. XIX. in princ.) *Omnis tristitia malum est sui ipsius natura.* Sed quod naturaliter est malum, semper, & ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Præterea. Illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi: quia, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. XI.) *etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari.* Ergo tristitia est malum.

3. Præterea. Sicut malum corporale est obiectum, & causa doloris corporalis; ita malum spirituale est obiectum, & causa tristitiæ spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animæ.

Sed contra. Tristitia de malo contraria;

riatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo eſt mala: unde in deteſtationem quorumdam dicitur Prover. 11. 14. quod *lætantur, cum male fecerint*. Ergo triſtitia de malo eſt bona.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid eſſe bonum, vel malum poteſt dici dupliciter. Uno modo ſimpliciter, & ſecundum ſe; & ſic omnis triſtitia eſt quoddam malum: hoc enim ipſum quod eſt appetitum hominis anxiari de malo præſenti, rationem mali habet, impeditur enim per hoc quies appetitus in bono.

Alio modo dicitur aliquid bonum, vel malum ex ſuppoſitione alterius, ſicut verecundia dicitur eſſe bonum ex ſuppoſitione alicuius turpis commiſſi, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. ult.) Sic igitur, ſuppoſito aliquo contriſtabili, vel doloroſo, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo præſenti triſtetur, vel doleat: quod enim non triſtaretur, vel non doleret, non poſſet eſſe, niſi quia vel non ſentiret, vel quia non reputaret ſibi repugnans: & utrumque illorum eſt malum manifeſte. Et ideo ad bonitatem pertinet ut ſuppoſita præſentia mali, ſequatur triſtitia, vel dolor. Et hoc eſt quod Auguſtinus dicit VIII. ſuper Gen. ad lit. (cap. XIV. circ. med.) *Adhuc eſt bonum, quod dolet amiſſum bonum: nam niſi aliquod bonum remanſiſſet in natura, nullius boni amiſſi dolor eſſet in pœna.*

Sed quia ſermones morales ſunt in ſingularibus, quorum ſunt operationes, illud quod eſt ex ſuppoſitione bonum, debet bonum iudicari; ſicut quod eſt ex ſuppoſitione voluntarium, iudicatur voluntarium, ut dicitur in III. Eth. (cap. 1.) & ſupra habitum eſt (quæſt. VI. art. 6.)

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius Nyſſenus loquitur de triſtitia ex parte mali triſtantis, non autem ex parte ſentientis, & repudiantis malum: & ex hac etiam parte omnes fugiunt triſtitiam, inquantum fugiunt malum; ſed ſenſum, & refutationem mali non fugiunt. Et ſic dicendum etiam eſt de dolore corporali: nam ſenſus, & recuſatio mali corporalis atteſtatur naturæ bonæ.

Unde patet reſponſio ad ſecundum, & ad tertium.

ARTICULUS II. 220

Utrum triſtitia poſſit eſſe bonum honeſtum.

P. III. quæſt. XV. *art. 6. ad* 2. *&* 3. *& quæſt.* XLVI. *art. 6. ad* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod triſtitia non habeat rationem boni honeſti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honeſto. Sed, ſicut dicit Auguſtinus XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. XXXIII. cir. fin.) *Iacob hoc timuiſſe videtur, ne nimia triſtitia ſic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, ſed ad inferos peccatorum*. Ergo triſtitia non habet rationem boni honeſti.

2. Præterea. Bonum honeſtum habet rationem laudabilis, & meritorii. Sed triſtitia diminuit rationem laudis, & meriti: dicit enim Apoſtolus II. ad Cor. IX. 7. *Unuſquiſque, prout deſtinavit in corde ſuo, non ex triſtitia, aut ex neceſſitate*. Ergo triſtitia non eſt bonum honeſtum.

3. Præterea. Sicut Auguſtinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. XV. parum ante fin.) *triſtitia eſt de his quæ nobis nolentibus accidunt*. Sed non velle ea quæ præſentialiter fiunt, eſt habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cuius providentiæ ſubiacent omnia quæ aguntur. Ergo cum conformitas humanæ voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XIX. art. 10.) videtur quod triſtitia contrarietur rectitudini voluntatis & ſic non habeat rationem honeſti.

Sed contra. Omne quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honeſti. Sed triſtitia eſt huiuſmodi, ut patet per id quod dicitur Matth. V. 5. *Beati qui lugent, quoniam ipſi conſolabuntur*. Ergo triſtitia eſt bonum honeſtum.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum illam rationem qua triſtitia eſt bonum, poteſt eſſe bonum honeſtum. Dictum eſt enim (art. præc.) quod triſtitia eſt bonum ſecundum cognitionem, & recuſationem mali: quæ quidem duo in dolore corporali atteſtantur bonitati naturæ, ex qua provenit quod ſenſus ſentit, & natura refugit læſivum, quod cauſat dolorem. In interiori vero triſtitia cognitio mali quandoque quidem eſt per rectum iudicium rationis, & recuſatio mali eſt per voluntatem bene diſpoſitam deteſtantem malum. Omne autem bonum honeſtum ex his duobus procedit, ſcilicet ex rectitudine rationis, & voluntatis.

tis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animae regulari debent secundum regulam rationis, quae est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus; & ideo recedit a ratione honesti.

Ad secundum dicendum, quod sicut tristitia de malo procedit ex voluntate, & ratione recta, quae detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione, & voluntate perversa, quae detestatur bonum: & ideo talis tristitia impedit laudem, vel meritum boni honesti, sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

Ad tertium dicendum, quod aliqua praesentialiter eveniunt, quae non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata: unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se, vel in alio, non discordat a voluntate Dei. Mala vero poenalia praesentialiter contingunt etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contranitatur ordini divinae iustitiae, ut supra dictum est (quaest. XIX. ar. 10.)

ARTICULUS III. 221

Utrum tristitia possit esse bonum utile.

III. P. quaest. XV. *art.* 6. *ad* 2. *&* 3. *& quaest.* XLIX. *art.* 6. *ad* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim Eccli. XXX. 25. *Multos occidit tristitia, & non est utilitas in illa.*

2. Praeterea. Electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis; quinimo idem sine tristitia, quam cum tristitia magis est eligendum, ut dicitur in III. Topic. (cap. 11. loc. 23. & 24.). Ergo tristitia non est bonum utile.

3. Praeterea. Omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in II. de caelo (tex. 17.) Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur in X. Ethic. (cap. V. cir. med.) Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed contra. Sapiens non quaerit nisi utilia. Sed, sicut dicitur Eccle. VII. 5. *cor sapientum ubi tristitia, & cor stultorum ubi laetitia.* Ergo tristitia est utilis.

Respondeo dicendum, quod ex malo praesenti insurgit duplex appetitivus motus. Unus quidem est, quo appetitus contrariatur malo praesenti; & ex ista parte tristitia non habet utilitatem, quia id quod est praesens, non potest non esse praesens.

Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum, & repellendum malum contristans; & quantum ad hoc tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter. Uno modo propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum: & ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit II. ad Cor. VII. 9. *Gaudeo non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam.* Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali, dum vel homo nimis inhaeret ei per amorem, vel etiam ex hoc quod praecipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus: & secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur Eccle. VII. 3. *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii: in illa enim finis cunctorum admonetur hominum.* Ideo autem tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa: nam ipsum malum secundum se fugiendum est; ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, & delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quaeratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quae animum absorbet: huiusmodi enim tristitia immobilitat animum, & impedit fugam mali, ut supra dictum est (quaest. XXXVII. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam; ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam: & quantum ad hoc tristitia est utilis.

Ad tertium dicendum, quod tristitia de operatione aliqua impedit operationem; sed tristitia de cessatione operationis facit avidius operari.

AR-

ARTICULUS IV. 222

Utrum dolor corporis sit summum malum.

Inf. quæst. LXXIII. *art.* 4. *& mal. quæst.* II. *art.* 10.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia sit summum malum. *Optimo* enim *opponitur pessimum*, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. X. a princ.) Sed quædam delectatio est optimum, quæ scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Præterea. Beatitudo est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo habeat quicquid velit, & nihil mali velit, ut supra dictum est (quæst. III. art. 4. arg. 5. & quæst. V. art. 8. arg. 3.) Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum XIV. de civit. Dei (cap. XV. parum ante fin.) Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Præterea. Augustinus sic argumentatur in I. Soliloq. (cap. XII. cir. fin.) *Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet, & corpore; quarum pars deterior est corpus. Summum autem bonum est melioris partis optimum; summum autem malum pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere; summum malum dolere.*

Sed contra. Culpa est magis malum quam pena, ut in I. habitum est (quæst. XLVIII. art. 6.) Sed tristitia, seu dolor pertinet ad pœnam peccati, sicut frui rebus mutabilibus est malum culpæ: dicit enim Augustinus in Lib. de vera Religione (cap. XII. parum a princ.) *Quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? & hoc est totum quod dicitur malum, idest peccatum, & pœna peccati.* Ergo tristitia, seu dolor non est summum malum hominis.

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquam tristitiam, seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia, seu dolor aut est de hoc quod est vere malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem, seu tristitia quæ est de vere malo, non potest esse summum malum: est enim aliquid eo peius, scilicet vel non iudicare esse malum illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem, vel dolor, qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum: quia peius esset omnino alienari a vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia, vel dolor sit summum hominis malum.

Ad primum ergo dicendum, quod duo bona sunt communia & delectationi, & tristitiæ, scilicet iudicium verum de bono, & malo, & ordo debitus voluntatis approbantis bonum, & recusantis malum. Et sic patet quod in dolore, vel tristitia est aliquod bonum, per cuius privationem potest fieri deterius; sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cuius remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum eo modo quo supra dictum est (quæst. XXXIV. art. 3.) tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum: & propter hoc tristitia, vel dolor non potest esse summum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum, quod peius est quod nocet meliori, quam quod nocet peiori. Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit Augustinus in Enchir. (cap. XII.) unde maius malum est quod est malum animæ, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio quam Augustinus inducit, non ex sensu suo, sed ex sensu alterius.

QUAESTIO XL.

De passionibus irascibilis, & primo de spe, & desperatione,

in octo articulos divisa.

COnsequenter considerandum est de passionibus irascibilis: & primo de spe, & desperatione; secundo de timore, & audacia; tertio de ira.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas.

Secundo, utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva.

Tertio, utrum spes sit in brutis animalibus.

Quarto, utrum spei contrarietur desperatio.

Quin-

Quinto, utrum causa spei sit experientia.

Sexto, utrum in iuvenibus, & ebriosis spes abundet.

Septimo, de ordine spei ad amorem.

Octavo, utrum spes conferat ad operationem.

ARTICULUS I. 223

Utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas.

Sup. quaest. XXV. *art.* I. *corp. fin. & III. dist* XXVI. *quaest.* I. *art.* I. *corp. & ver. quaest.* IV. *art.* I. *corp. & opusc.* II. *cap.* CCLXII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod spes sit idem quod desiderium, sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus enumerans quatuor principales passiones ponit cupiditatem loco spei, ut patet in XIV. de civ. Dei (cap. VII. & IX.) Ergo spes est idem quod cupiditas, sive desiderium.

2. Praeterea. Passiones differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum spei, & cupiditatis, sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas, sive desiderium.

3. Si dicatur, quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum; contra. Id quod per accidens se habet ad obiectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est obiectum cupiditatis, vel desiderii, & spei. Ergo spes non est passio specie differens a desiderio, vel cupiditate.

Sed contra. Diversarum potentiarum sunt diversae passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem, & cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie a desiderio, seu cupiditate.

Respondeo dicendum, quod species passionis ex obiecto consideratur. Circa obiectum autem spei quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem quod sit bonum: non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono: & per hoc differt spes a timore, qui est de malo. Secundo ut sit futurum: non enim spes est de praesenti iam habito: & per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti. Tertio requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat: & per hoc differt spes a desiderio, vel cupiditate, quae est de bono futuro absolute: unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem. Quarto quod illud arduum sit possibile adipisci: non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest: & secundum hoc differt spes a desperatione.

Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis: & propter hoc spes praesupponit desiderium, sicut & omnes passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est (quaest. XXV. art. I.)

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utraque respicit bonum futurum, (*a*) & quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur; ut sic cupiditas maxime videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad secundum dicendum, quod obiectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate, & difficultate adipiscendi, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod obiectum spei non tantum addit possibilitatem super obiectum desiderii, sed etiam arduitatem, quae ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quae respicit arduum, ut in I. dictum est (quaest. LXXXI. art. 2.) *possibile* autem, & *impossibile* non omnino per accidens se habent ad obiectum appetitivae virtutis. Nam appetitus est principium motionis. Nihil autem movetur ad aliquid, nisi sub ratione possibilis: nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt a desperatione secundum differentiam *possibilis*, & *impossibilis*.

ARTICULUS II. 224

Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva.

2. 2. *quaest.* XVIII. *art.* I. *corp. & III. dist.* XXVI. *quaest.* I. *art.* I. *cor. & quaest.* 2. *art.* 2. *cor. & ver. quaest.* IV. *art.* 2. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam.

(a) *Ita cod. Alcan. Nicolains* & etiam quia. *Edit. Patav. praemisso puncto*. Et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur ut sic, cupiditas maxime videtur &c. *Theologi* fit ut cupiditas . . . videatur.

vam. Spes enim videtur eſſe expectatio quædam: dicit enim Apoſtolus Rom. VIII. 25. *Si autem quod non videmus, ſperamus, per patientiam expectamus*. Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cuius eſt (*a*) expectare. Ergo ſpes ad cognitivam pertinet.

2. Præterea. Idem eſt, ut videtur, ſpes quod fiducia: unde & ſperantes *confidentes* vocamus, quaſi pro eodem utentes eo quod eſt *confidere*, & *ſperare*. Sed fiducia, ſicut & fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo & ſpes.

3. Præterea. Certitudo eſt proprietas cognitivæ virtutis. Sed certitudo attribuitur ſpei. Ergo ſpes ad vim cognitivam pertinet.

Sed contra. Spes eſt de bono, ſicut dictum eſt (art. præc.) Bonum autem, inquantum huiuſmodi, non eſt obiectum cognitivæ, ſed appetitivæ virtutis. Ergo ſpes non pertinet ad cognitivam, ſed ad appetitivam virtutem.

Reſpondeo dicendum, quod cum ſpes importet extenſionem quamdam appetitus in bonum, manifeſte pertinet ad appetitivam virtutem: motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum; actio vero virtutis cognitivæ perficitur non ſecundum motum cognoſcentis ad res, ſed potius ſecundum quod res cognitæ ſunt in cognoſcente.

Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repræſentando ei ſuum obiectum, ſecundum diverſas rationes obiecti apprehenſi, ſubſequuntur diverſi motus in vi appetitiva. Alius enim motus ſequitur in appetitu ex apprehenſione boni, & alius ex apprehenſione mali; & ſimiliter alius motus ex apprehenſione præſentis, & futuri, abſoluti, & ardui, poſſibilis, & impoſſibilis. Et ſecundum hoc ſpes eſt motus appetitivæ virtutis, conſequens apprehenſionem boni futuri ardui poſſibilis adipiſci, ſcilicet extenſio appetitus in huiuſmodi obiectum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia ſpes reſpicit ad bonum poſſibile, inſurgit dupliciter homini motus ſpei, ſicut dupliciter eſt ei aliquid poſſibile, ſcilicet ſecundum propriam virtutem, & ſecundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis ſperat per propriam virtutem adipiſci, non dicitur expectare, ſed ſperare tantum; ſed proprie dicitur expectare quod ſperat ex auxilio virtutis alienæ; ut dicatur expectare, quaſi ex alio ſpectare, inquantum ſcilicet vis apprehenſiva præcedens non ſolum reſpicit ad bonum quod intendit adipiſci, ſed etiam ad illud cuius virtute adipiſci ſperat, ſecundum illud Eccli. 51. 10. *Reſpiciens eram ad adiutorium hominum*. Motus ergo ſpei quandoque dicitur expectatio propter inſpectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

Ad ſecundum dicendum, quod illud quod homo deſiderat, & æſtimat ſe poſſe adipiſci, credit ſe adepturum; & ex tali fide in cognitiva præcedente motus ſequens in appetitu *fiducia* nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione præcedente, ſicut effectus ex cauſa magis nota: magis enim cognoſcit vis apprehenſiva ſuum actum quam actum appetitivæ.

Ad tertium dicendum, quod certitudo attribuitur motui non ſolum appetitus ſenſitivi, ſed etiam appetitus naturalis; ſicut dicitur, quod lapis certitudinaliter tendit deorſum: & hoc propter infallibilitatem, quam habet ex certitudine cognitionis, quæ præcedit motum appetitus ſenſitivi, vel etiam naturalis.

ARTICULUS III. 225

Utrum ſpes ſit in brutis animalibus.

III. diſt. XXVI. *quæſt.* I. *art.* I. *corp.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod in brutis animalibus non ſit ſpes. *Spes* enim *eſt de futuro bono*, ut Damaſcenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XII. in fin.) Sed cognoſcere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent ſolum cognitionem ſenſitivam, quæ non eſt futurorum. Ergo ſpes non eſt in brutis animalibus.

2. Præterea. Obiectum ſpei eſt bonum poſſibile adipiſci. Sed *poſſibile*, & *impoſſibile* ſunt quædam differentiæ *veri*, & *falſi*, quæ ſolum ſunt in mente, ut Philoſophus dicit in VI. Metaph. (tex. 8.) Ergo ſpes non eſt in brutis animalibus, in quibus non eſt mens.

3. Præterea. Auguſtinus dicit IX. ſuper Gen. ad lit. (cap. XIV. circa med.) quod *animalia moventur viſis*. Sed ſpes non eſt de eo quod videtur: nam *quod videt quis, quid ſperat?* ut dicitur Roman. VIII. 24. Ergo ſpes non eſt in brutis animalibus.

Sed contra. Spes eſt paſſio iraſcibilis. Sed in brutis animalibus eſt iraſcibilis. Ergo & ſpes.

Reſ-

(*a*) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Theologi ſpectare.

Respondeo dicendum, quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt: ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi.

Ut enim supra dictum est (quæst. I. art. 2. & quæst. XXVI. art. I.) appetitus sensitivus brutorum animalium, & etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicuius intellectus; sicut & appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur *voluntas*. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus coniuncti; sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; & similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, & aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut & in artis operibus. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes, & desperatio.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bruta animalia non cognoscant futurum; tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum prævideret: huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad secundum dicendum, quod obiectum spei non est possibile, prout est quædam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem prædicati ad subiectum; sed obiectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam: sic enim distinguitur *possibile* in V. Metaph. (tex. 17.) scilicet in duo possibilia prædicta.

Ad tertium dicendum, quod licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his quæ videt animal in præsenti, movetur eius appetitus in aliquod futurum vel prosequendum, vel vitandum.

ARTICULUS IV. 226

Utrum spei contrarietur desperatio.

Sup. quæst. XXIII. *art.* 2. *corp. fin. & hui. quæst. art.* I. *ad* 3. *& III. dist.* XXVI. *quæst.* I. *art.* I. *corp. & ver. quæst.* IV. *art.* I. *corp.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 17.) Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea. Contraria videntur esse circa idem. Sed spes, & desperatio non sunt circa idem: nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Præterea. (*a*) Motui contrariatur motus; quies vero opponitur motui, ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quæ importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed contra est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXIII. art. 2.) in mutationibus invenitur duplex contrarietas. Una secundum accessum ad contrarios terminos; & talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor, & odium contrariantur. Alio modo per accessum, & per recessum respectu eiusdem termini; & talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est (loc. cit.)

Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; & sic tendit in ipsum spes, quæ importat quemdam accessum: sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi: quia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. III. a med.) *cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt*: & sic respicit hoc obiectum desperatio. Unde importat motum cuiusdam recessus; & propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad primum ergo dicendum, quod timor contrariatur spei secundum contrarieta-

(*a*) *Ita Nicolaius ex codd. Al.* Motui non contrariatur motus.

rietatem obiectorum, scilicet boni, & mali: hæc enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis: sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus, [& recessus.

Ad secundum dicendum, quod desperatio non respicit malum sub ratione mali; sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi: potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

Ad tertium dicendum, quod desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quemdam recessum a re desiderata propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio præsupponit desiderium, sicut & spes: de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem, neque desperationem habemus: & propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

ARTICULUS V. 227

Utrum causa spei sit experientia.

Inf. quæst. xlii. *art.* 5. *ad* 1. *&* *quæst.* xlv. *art.* 3. *corp.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet: unde Philosophus dicit in II. Eth. (cap. 1. in princ.) quod *virtus intellectualis indiget experimento, & tempore*. Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est (ar. 2. huius quæst.) Ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. xiii. circ. med.) quod *senes sunt difficilis spei propter experientiam*: ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea. Philosophus dicit in II. de cæl. (tex. 34.) quod *de omnibus enuntiare aliquid, & nihil prætermittere, quandoque est signum stultitiæ*. Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur: stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit III. Ethic. (cap. viii. a med.) quod *aliqui sunt bonæ spei propter multoties, & multos vicisse*: quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (ar. 1. huius quæst.) spei obiectum est *bonum futurum, arduum, possibile adipisci*. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile.

Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiæ, & fortitudo, & inter cetera etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi: & ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit in Lib. I. de re milit. (cap. 1. circ. fin.) *Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit*. Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile: & hoc modo & doctrina, & persuasio quælibet potest esse causa spei; & sic etiam experientia est causa spei, inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat.

Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei: quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat.

Sic ergo experientia est causa spei duobus modis; causa autem defectus spei uno modo: & propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quemdam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed & ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi: demonstrat enim aliquid esse possibile, & sic causat spem.

Ad secundum dicendum, quod in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur, quod *eis multa evenerunt in deterius*.

Ad tertium dicendum, quod stultitia, & inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam, per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratio-

tione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

ARTICULUS VI. 228

Utrum in iuvenibus, & in ebriosis abundet spes.

Inf. quaest. xlv. *art.* 3. *cor.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod iuventus, & ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quamdam certitudinem, & firmitatem: unde ad Hebr. vi. spes comparatur anchorae. Sed iuvenes, & ebrii deficiunt a firmitate: habent enim animum de facili mutabilem. Ergo iuventus, & ebrietas non est causa spei.

2. Praeterea. Ea quae augent potestatem, maxime sunt causa spei, ut supra dictum est (ar. praec.) Sed iuventus, & ebrietas quamdam infirmitatem habent adiunctam. Ergo non sunt causa spei.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VIII. post med.) quod *inebriati sunt bene sperantes*: & in II. Rhet. (cap. XII. ante med.) dicitur, quod *iuvenes sunt bonae spei*.

Respondeo dicendum, quod iuventus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (ibid.) Et haec tria possunt accipi secundum tres conditiones boni, quod est obiectum spei, quod est *futurum*, & *arduum*, & *possibile*, ut dictum est (ar. 1. huius quaest.) Iuvenes enim multum habent de futuro, & parum de praeterito: & ideo quia memoria est praeteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Iuvenes etiam propter caliditatem naturae habent multos spiritus, & ita in eis cor ampliatur: ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat; & ideo iuvenes sunt animosi, & bonae spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde & iuvenes propter inexperientiam impedimentorum, & defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile; & ideo sunt bonae spei.

Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas, & multiplicatio spirituum propter vinum; & iterum inconsideratio periculorum, vel defectuum. Et propter eamdem rationem etiam omnes stulti, & deliberatione non utentes omnia tentant, & sunt bonae spei.

Ad primum ergo dicendum, quod in iuvenibus, & in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum aestimationem: reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad secundum, quod iuvenes, & ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem habent potestatem, quia suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est (ar. praec.)

ARTICULUS VII. 229

Utrum spes sit causa amoris.

Sup. quaest. XXVII. *art.* 4. *ad* 3. *& inf. quaest.* lxII. *art.* 4. *ad* 3. *&* 2. 2. *quaest.* XVII. *art.* 8. *cor. & quaest.* lxvI. *art.* 6. *ad* 2. *& ver. quaest.* Iv. *art.* 3. *cor.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod spes non sit causa amoris. Quia secundum Augustinum XIV. de civ. Dei (cap. VII. & IX.) *prima affectionum animae est amor*. Sed spes est quaedam affectio animae. Amor ergo praecedit spem: non ergo spes causat amorem.

2. Praeterea. Desiderium praecedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est (quaest XXVIII. ar. 6. ad 2.) Ergo etiam spes sequitur amorem: non ergo causat ipsum.

3. Praeterea. Spes causat delectationem, ut supra dictum est (quaest. XXXII. ar. 3.) Sed delectatio non est nisi de amato. Ergo amor praecedit spem.

Sed contra est quod Matth. 1. 2. super illud, *Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Iacob*, dicit Glossa (interl.) „ idest „ fides spem, spes caritatem. " Caritas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.

Respondeo dicendum, quod spes duo respicere potest. Respicit enim sicut obiectum *bonum* speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile; aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios: ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile.

Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato, & amato.

In-

Inquantum vero ſpes reſpicit illum per quem fit aliquid nobis poſſibile, ſic amor cauſatur ex ſpe, & non e converſo. Ex hoc enim quod per aliquem ſperamus nobis poſſe provenire bona, movemur in ipſum ſicut in bonum noſtrum; & ſic incipimus ipſum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non ſperamus de eo niſi per accidens, inquantum ſcilicet credimus nos reamari ab ipſo: unde amari ab aliquo facit nos ſperare de eo; ſed amor eius cauſatur ex ſpe quam de eo habemus.

Et per hæc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS VIII. 230

Utrum ſpes conferat ad operationem, vel magis impediat.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod ſpes non adiuvet operationem, ſed magis impediat. Ad ſpem enim ſecuritas pertinet. Sed ſecuritas parit negligentiam, quæ impedit operationem. Ergo ſpes impedit operationem.

2. Præterea. Triſtitia impedit operationem, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXXVII. ar. 3.) Sed ſpes quandoque cauſat triſtitiam: dicitur enim Prov. XIII. 12. *Spes, quæ differtur, affligit animam*. Ergo ſpes impedit operationem.

3. Præterea. Deſperatio contrariatur ſpei, ut dictum eſt (ar. 4. huius quæſt.) Sed deſperatio maxime in rebus bellicis adiuvat operationem: dicitur enim II. Regum II. 26. quod *periculoſa eſt deſperatio*. Ergo ſpes facit contrarium effectum, impediendo ſcilicet operationem.

Sed contra eſt quod dicitur I. ad Cor. IX. 10. quod *qui arat, debet arare in ſpe fructus percipiendi:* & eadem ratio eſt in omnibus aliis.

Reſpondeo dicendum, quod ſpes per ſe habet quod adiuvet operationem intendendo ipſam: & hoc ex duobus.

Primo quidem ex ratione ſui obiecti, quod eſt bonum arduum poſſibile: exiſtimatio enim ardui excitat attentionem; exiſtimatio vero poſſibilis non retardat conatum: unde ſequitur quod homo intenſe operetur propter ſpem.

Secundo vero ex ratione ſui effectus: ſpes enim, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXXII. ar. 3.) cauſat delectationem, quæ adiuvat operationem, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXXIII. ar. 4.) unde ſpes operationem adiuvat.

Ad primum ergo dicendum, quod ſpes reſpicit bonum conſequendum; ſecuritas autem reſpicit malum vitandum. Unde ſecuritas magis videtur opponi timori quam ad ſpem pertinere; & tamen ſecuritas non cauſat negligentiam, niſi inquantum diminuit exiſtimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio ſpei: illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quaſi iam non reputantur ardua.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpes per ſe cauſat delectationem; ſed per accidens eſt ut cauſet triſtitiam, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXXII. ar. 3. ad 2.)

Ad tertium dicendum, quod deſperatio in bello fit periculoſa propter aliquam ſpem adiunctam. Illi enim qui deſperant de fuga, debilitantur in fugiendo; ſed ſperant mortem ſuam vindicare, & ideo ex hac ſpe acrius pugnant, unde periculoſi hoſtibus fiunt.

QUAESTIO XLI.

De timore ſecundum ſe, in quatuor articulos diviſa.

COnſequenter conſiderandum eſt primo de timore, & ſecundo de audacia.

Circa timorem conſideranda ſunt quatuor. Primo de ipſo timore. Secundo de obiecto eius. Tertio de cauſa ipſius. Quarto de effectu.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum timor ſit paſſio animæ.

Secundo, utrum ſit ſpecialis paſſio.

Tertio, utrum ſit aliquis timor naturalis.

Quarto de ſpeciebus timoris.

ARTICULUS I. 231

Utrum timor ſit paſſio animæ.

Inf. art. 2. cor.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod timor non ſit paſſio animæ. Dicit enim Damaſcenus in Lib. III. (orth. Fid. cap. XXIII.) quod *timor eſt virtus ſecundum ſyſtolem*, ideſt contractionem, *eſſentiæ deſiderativa*. Sed nulla virtus eſt paſſio, ut probatur in II. Ethic. (cap. V.) Ergo timor non eſt paſſio.

2. Præterea. Omnis paſſio eſt effectus ex præſentia agentis proveniens. Sed timor non eſt de aliquo præſenti, ſed de futuro, ut Damaſcenus dicit in II. Lib. (orth.

(orth. Fid. cap. XII.) Ergo timor non est passio.

3. Præterea. Omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed præsentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animæ.

Sed contra est quod Augustinus in XIV. de civ. Dei (cap. VII. & IX.) enumerat timorem inter alias animæ passiones.

Respondeo dicendum, quod inter ceteros animæ motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est (quæst. XXII. ar. I.) ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparetur suum obiectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis: & per hunc modum etiam sentire, & intelligere dicuntur pati. (*a*) Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis; & adhuc magis proprie motus appetitivæ virtutis habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali; & adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit bonum, & malum: pertinet autem ad appetitum sensitivum: fit (*b*) enim cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. XXIII.) & importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam (*c*) super aliquem. Unde verissime sibi competit ratio passionis; tamen post tristitiam, quæ est de præsenti malo: nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut præsens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus nominat quoddam principium actionis; & ideo inquantum interiores motus appetitivæ virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem, quæ est habitus.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præsentia agentis; ita passio animæ provenit ex animali præsentia agentis absque præsentia corporali, vel reali, inquantum scilicet malum, quod est futurum realiter, est præsens secundum apprehensionem animæ.

Ad tertium dicendum, quod sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit præsens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

ARTICULUS II. 232

Utrum timor sit specialis passio.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXXIII. non procul a fin.) quod *quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec ægritudo*, idest tristitia, *eum macerat, nec ventilat gestiens & vana lætitia*. Ex quo videtur quod, remoto timore, omnes aliæ passiones removentur. Non ergo est passio specialis, sed generalis.

2. Præterea. Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. II. circ. princ.) quod *ita se habet in appetitu prosecutio, & fuga, sicut in intellectu affirmatio, & negatio*. Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quædam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea. Si timor esset passio specialis, præcipue in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili: dicit enim Philosophus in II. Rhetor. (cap. V.) quod *timor est tristitia quædam*: & Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. XXIII.) quod *timor est virtus desiderativa*. Tristitia autem, & desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est (quæst. XXX. & XXXV. ar. I.) Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

Sed contra est quod timor condividitur aliis passionibus animæ, ut patet per Damascenum in II. Lib. (orth. Fid. cap. XV.)

Respondeo dicendum, quod passiones animæ recipiunt speciem ex obiectis: unde specialis passio est quæ habet speciale obiectum. Timor autem habet speciale ob-

(a) *Ita ex cod. Tarrac. Garcia, & edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan.* & adhuc etiam magis dicitur proprie &c. *Al.* Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis, habentis organum &c. *intermediis omissis. Edit. Patav. an. 1698.* Secundo proprie dicitur passio motus appetitivæ magis virtutis habentis organum &c. *aliis pariter omissis*. (b) *Ita cod. Alcan. & edit. Rom. Al.* etiam. (c) *Ita codd. Alcan. Tarrac. aliique, & edit. Patav. Al.* super aliquod bonum.

obiectum, sicut & spes: sicut enim obiectum spei est bonum futurum, arduum, possibile adipisci; ita obiectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animae.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem: & ratione huius connexionis, remoto timore, removentur aliae passiones animae, non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali obiecto, ut dictum est (in cor. ar.) Et ideo licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum, quod timor nullo modo est in concupiscibili: non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate, vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis, & ad eas terminantur, ut supra dictum est (quaest. XXV. ar. 1.) ideo timori attribuuntur ea quae sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum obiectum timoris est contristans, si praesens fuerit: unde & Philosophus dicit ibid. quod *timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi, vel contristativi*. Similiter & desiderium attribuitur a Damasceno timori: quia sicut spes causatur, vel oritur a desiderio boni; ita timor est ex fuga mali: fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet (quaest. XXV. ar. 2. & quaest. XXIX. ar. 2. & quaest. XXXVI. ar. 2.)

ARTICULUS III. 233

Utrum sit aliquis timor naturalis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. XXIII. in princ.) quod *est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore*.

2. Praeterea. Timor ex amore oritur, ut dictum est (ar. praec. ad 1.) Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (par. 2. lect. 9.) Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Praeterea. Timor opponitur spei, ut supra dictum est (quaest. XL. ar. 4. ad 1.) Sed est aliqua spes naturae, ut patet per id quod dicitur Rom. IV. 18. de Abraham, quod *contra spem* naturae, *in spem* gratiae *credidit*. Ergo etiam est aliquis timor naturae.

Sed contra. Ea quae sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis, & inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

Respondeo dicendum, quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quod totum perficitur a natura absque aliqua operatione apprehensivae virtutis, sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, & augeri est motus naturalis animalium, & plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem: quia, sicut supra dictum est (quaest. X. ar. 1. & quaest. XVII. ar. 9. ad 2.) motus cognitivae, & appetitivae virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum.

Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivae virtutis, ut intelligere, sentire, & memorari, & etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur naturales. Et per hunc modum potest dici timor naturalis; & distinguitur a timore non naturali secundum diversitatem obiecti. Est enim, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. V.) timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi; & talis timor dicitur esse naturalis: & iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturae, sed desiderio appetitus; & talis timor non est naturalis; sicut etiam supra (quaest. XXX. ar. 3. & quaest. XXXI. ar. 7.) amor, concupiscentia, & delectatio distincta sunt per *naturale*, & *non naturale*.

Sed secundum primam acceptionem *naturalis* sciendum est, quod quaedam de passionibus animae quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium, & spes; aliae vero naturales dici non possunt: & hoc ideo, quia amor, & odium, desiderium, & fuga important inclinationem quamdam ad prosequendum bonum, & fugiendum malum: quae quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem: & ideo est amor quidam naturalis; & desiderium, vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliae passiones animae important quoddam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio natura-

ralis: vel quia de ratione harum passionum est sensus, seu cognitio, sicut dictum est (quæst. xxxi. ar. 4. & quæst. xxxv. ar. 1.) quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis, & doloris: unde qui carent cognitione, non possunt dici delectari, vel dolere: aut quia huiusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis; puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem, & timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis.

Et ideo huiusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 234

Utrum convenienter assignentur species timoris.

2. quæst. XIX. art. 1. ad 1. & III. dist. XXVI. quæst. 1. art. 3. cor. fin. & dist. XXXIV. quæst. II. art. 1. quæst. 2. ad 6. & veri. quæst. XXVI. art. 4. ad 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xv.) assignet sex species timoris, scilicet *segnitiem*, *erubescentiam*, *verecundiam*, *admirationem*, *stuporem*, *agoniam*. Ut enim Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v.) *timor est de malo contristativo*. Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ. Sunt autem quatuor species tristitiæ, ut supra dictum est (quæst. xxxv. art. 8.) Ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

2. Præterea. Illud quod in actu nostro consistit, nostræ potestati subiicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est (ar. 2. hui. quæst.) Non ergo *segnities*, & *erubescentia*, & *verecundia*, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Præterea. Timor est de futuro, ut dictum est (ar. 1. & 2. huius quæst.) Sed verecundia est de turpi actu iam commisso, ut Gregorius Nyssenus dicit (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xx.) Ergo *verecundia* non est species timoris.

4. Præterea. Timor non est nisi de malo. Sed admiratio, & stupor sunt de magno, & insolito, sive bono, sive malo. Ergo *admiratio*, & *stupor*, non sunt species timoris.

5. Præterea. Philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaph. (cap. II. a princ.) Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo *admiratio* non est species timoris.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Damasceni, & Gregorii Nysseni (loc. sup. cit.)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (ar. 2. huius quæst.) timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita & malum potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus.

In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri. Primo quidem labor gravans naturam; & sic causatur *segnities*, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundo turpitudo lædens opinionem; & sic si turpitudo timeatur in actu committendo, est erubescentia; si autem sit de turpi iam facto, est *verecundia*.

Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem ratione suæ magnitudinis, cum aliquis scilicet considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non sufficit; & sic est *admiratio*. Secundo ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, & sic est magnum nostra reputatione; & hoc modo est *stupor*, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur; & talis timor dicitur *agonia*.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ species tristitiæ quæ supra positæ sunt (quæst. xxxv. ar. 8.) non accipiuntur secundum diversitatem obiecti, sed secundum effectus, & secundum quasdam speciales rationes: & ideo non oportet quod illæ species tristitiæ respondeant istis speciebus timoris, quæ accipiuntur secundum divisionem propriam obiecti ipsius timoris.

Ad secundum dicendum, quod operatio, secundum quod iam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest, facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc *segnities*, *erubescentia*, & *verecundia* ponuntur species timoris.

Ad tertium dicendum, quod de actu præ-

præterito potest timeri convicium, vel opprobrium futurum; & secundum hoc *verecundia* est species timoris.

Ad quartum dicendum, quod non quælibet *admiratio*, & *stupor* sunt species timoris, sed *admiratio* quæ est de magno malo, & *stupor* qui est de malo insolito.

Vel potest dici, quod sicut *segnities* refugit laborem exterioris operationis; ita *admiratio*, & *stupor* refugiunt difficultatem considerationis rei magnæ, & insolitæ, sive sit bona, sive mala; ut hoc modo se habeat *admiratio*, & *stupor* ad actum intellectus, sicut *segnities* ad exteriorem actum.

Ad quintum dicendum, quod admirans refugit in præsenti dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum; sed in futurum inquirit. Stupens autem timet & in præsenti iudicare, & in futuro inquirere. Unde *admiratio* est principium philosophandi; sed *stupor* est philosophicæ considerationis impedimentum.

QUAESTIO XLII.

De obiecto timoris,
in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de obiecto timoris: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum bonum sit obiectum timoris, vel malum.

Secundo, utrum malum naturæ sit obiectum timoris.

Tertio, utrum timor sit de malo culpæ.

Quarto, utrum ipse timor teimri possit.

Quinto, utrum repentina magis timeantur.

Sexto, utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS I. 235

Utrum obiectum timoris sit bonum, vel malum.

Inf. art. 3. *&* 4. *cor. & quæst.* xlII. *art.* 2. *&* 3. *cor. & quæst.* xlIII. *art.* 1. *cor. &* 2. 2. *quæst.* XIX. *art.* 11. *cor. fin. & III. dist.* XXVI. *quæst.* 1. *art.* 2. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod *bonum* sit obiectum timoris. Dicit enim Augustinus in Lib. lxxxIII. Qq. (quæst. xxxIII. in princ.) quod *nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum*. Sed id quod amamus, est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium obiectum.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. v.) quod *potestas, & super alium* (a) *esse est terribilis*. Sed huiusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est obiectum timoris.

3. Præterea. In Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus, secundum illud Psal. xxxIII. 10. *Timete Deum omnes sancti eius*. Ergo etiam timor est de bono.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. xII.) quod *timor est de malo futuro*.

Respondeo dicendum, quod timor est quidam motus appetitivæ virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio, & fuga, ut dicitur in VI. Eth. (cap. II.) Est autem prosecutio boni, fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivæ virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro obiecto; quicumque autem importat fugam, habet malum pro obiecto. Unde cum timor fugam quamdam importet, primo & per se respicit malum sicut proprium obiectum.

Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum: quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum: ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde cum fugiatur malum, quia malum est, sequitur ut fugiatur, quia privat bonum, quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Augustinus (loc. cit. in arg. 1.) quod *nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum*. Alio modo comparatur bonum ad malum ut causa ipsius, inquantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideo sicut spes, ut supra dictum est (quæst. xl. ar. 7.) ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, & ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci; ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, & ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum.

Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum potest infligere pœ-

(a) *Ita passim codd. & edit. Nicolaius* esse ipsum est terribile. *Aristoteles iuxta versionem Trapezuntii*: In protestato alterius esse, ut plurimum natum est timorem inferre.

nam vel spiritualem, vel corporalem: & per hunc etiam modum timetur potestas alicuius hominis, maxime quando est læsiva, vel quando est iniusta, quia sic in promptu habet nocumentum inferre: ita etiam timetur *super alium esse*, idest inniti alii, ut scilicet in eius potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre; sicut ille qui est conscius criminis, (*a*) timetur ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS II. 236

Utrum malum naturæ sit obiectum timoris.

Inf. art. 6. ad 2. & 2. 2. quæst. cxliv. *ar.* 1. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit de malo naturæ. Dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. v. post med.) quod *timor consiliativos facit*. Non autem consiliamur de his quæ a natura eveniunt, ut dicitur in III. Eth. (cap. III.) Ergo timor non est de malo naturæ.

2. Præterea. Defectus naturales semper homini imminent, ut mors, & alia huiusmodi. Si igitur de huiusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

3. Præterea. Natura non movet ad contraria. Sed malum naturæ provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat huiusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturæ, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Eth. (cap. VI. a med.) quod *inter omnia terribilissimum est mors*, quæ est malum naturæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. v. in princ.) *timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi, vel contristativi*. Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati; ita corruptivum malum est quod contrariatur naturæ: & hoc est malum naturæ. Unde de malo naturæ potest esse timor.

Sed considerandum est, quod malum naturæ quandoque est a causa naturali; & tunc dicitur malum naturæ, non solum quia privat naturæ bonum, sed etiam quia est effectus naturæ, sicut mors naturalis, & alii huiusmodi defectus. Aliquando vero malum naturæ provenit ex causa non naturali, sicut mors quæ violenter infertur a persecutore. Et utroque modo malum naturæ quodammodo timetur, & quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus (loc. sup. cit.) illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere. Uno quidem modo ex hoc quod est remotum, & distans: hoc enim propter distantiam imaginamur ut non futurum; & ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. cir. prin.) *quæ valde longe sunt, non timentur: sciunt enim omnes quod morientur; sed quia non prope est, nihil curant*. Alio modo æstimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quæ facit ipsum æstimare ut præsens. Unde Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. cir. med.) quod illi *qui iam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere*. Sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis.

Sic igitur malum naturæ non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si vero malum naturæ quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, & tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

Ad primum ergo dicendum, quod malum naturæ quandoque non provenit a natura, ut dictum est (in corp.) secundum tamen quod a natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri: & sub hac spe potest esse consilium de vitatione ipsius.

Ad secundum dicendum, quod malum naturæ, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo; & ideo non semper timetur.

Ad tertium dicendum, quod mors, & alii defectus naturæ proveniunt a natura universali; quibus tamen repugnat natura particularis, quantum potest: & sic ex inclinatione particularis naturæ est dolor, & tristitia de huiusmodi malis, cum sunt præsentia; & timor, si immineant in futurum.

A R-

(*a*) *Al.* timet.

ARTICULUS III. 237

Utrum timor sit de malo culpæ.

2. 2. *quæst.* cxliv. *art.* 1. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod timor possit esse de malo culpæ. Dicit enim Augustinus super Canon. Ioan. (tract. ix. cir. med.) quod *timore casto timet homo separationem a Deo*. Sed nihil separat nos a Deo nisi culpa, secundum illud Isai. lix. 2. *Peccata vestra diviserunt inter vos & Deum vestrum*. Ergo timor potest esse de malo culpæ.

2. Præterea. Tullius dicit in IV. de Tusculanis quæstionibus (aliq. a princ.) quod *de illis timemus, cum futura sunt, de quorum præsentia tristamur*. Sed de malo culpæ potest aliquis dolere, vel tristari. Ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere.

3. Præterea. Spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum in IX. Eth. (cap. iv. parum ante med.) & Apostolus dicit ad Gal. v. 10. *Confido de vobis in Domino quod nihil aliud sapietis*. Ergo etiam timor potest esse de malo culpæ.

4. Præterea. Verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 4.) Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpæ. Ergo & timor.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v.) quod *non omnia mala timentur; puta si aliquis erit iniustus, aut tardus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xl. art. 1. & quæst. xli. art. 2.) sicut obiectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci; ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi quod id quod omnino subiacet potestati, & voluntati nostræ, non habet rationem terribilis; sed illud solum est terribile quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpæ propriam causam habet voluntatem humanam; & ideo proprie non habet rationem terribilis.

Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpæ, inquantum est ab exteriori causa; puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem quam culpam secundum propriam rationem, idest inquantum est voluntaria: sic enim non habet ut timeatur.

Ad primum ergo dicendum, quod separatio a Deo est quædam pœna consequens peccatum; & omnis pœna aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum, quod tristitia, & timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo; differunt autem in duobus: in uno quidem, quia tristitia est de malo præsenti, timor de malo futuro; in alio vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute, unde potest esse de quocumque malo, sive parvo, sive magno; timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate, seu difficultate, quæ tollitur, inquantum aliquid subiacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quæ sunt futura, de quibus tristamur cum sunt præsentia, sed aliqua, quæ scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum, quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium. Et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus; sed timor est de malo quod non subiacet nostræ potestati: & ideo semper malum quod timetur, est a causa extrinseca; bonum autem quod speratur, potest esse & a causa intrinseca, & a causa extrinseca.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xli. art. 4. ad 2. & 3.) verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine, vel ignominia, quæ consequitur ipsum, quæ est a causa extrinseca.

ARTICULUS IV. 238

Utrum timor ipse timeri possit.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur; sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat: quod videtur esse inconveniens.

2. Præterea. Timor est quædam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Præterea. Timor eſt de futuro. Sed ille qui timet, iam habet timorem. Non ergo poteſt timere timorem.

Sed contra eſt quod homo poteſt amare amorem, & dolere de dolore. Ergo etiam pari ratione poteſt timere timorem.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) illud ſolum habet rationem terribilis quod ex cauſa extrinſeca provenit, non autem quod provenit ex voluntate noſtra. Timor autem partim provenit ex cauſa extrinſeca, & partim ſubiacet voluntati. Provenit quidem ex cauſa extrinſeca, inquantum eſt paſſio quædam conſequens phantaſiam imminentis mali: & ſecundum hoc poteſt aliquis timere timorem, ne ſcilicet immineat ei neceſſitas timendi propter ingruentiam alicuius excellentis mali. Subiacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi: unde homo poteſt timorem repellere: & ſecundum hoc timor non poteſt timeri, ut dicit Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. xxxiii.).

Sed quia rationibus quas inducit, aliquis poſſet uti ad oſtendendum, quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas reſpondendum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis timor eſt unus timor; ſed ſecundum diverſa quæ timentur, ſunt diverſi timores. Nihil ergo prohibet, (a) quin uno timore aliquis præſervet ſe ab alio timore, & ſic cuſtodiat ſe non timentem illo timore.

Ad ſecundum dicendum, quod cum ſit alius timor quo timetur malum imminens, & alius timor quo timetur ipſe timor mali imminentis; non ſequitur quod idem fugiat ſeipſum, vel quod ſit idem fuga ſui ipſius.

Ad tertium dicendum, quod propter diverſitatem timorum iam dictam, timore præſenti poteſt homo timere futurum timorem.

ARTICULUS V. 239

Utrum repentina magis timeantur.

Inf. quæſt. xlviii. *art.* 3. *ad* 3.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod inſolita, & repentina non ſint magis terribilia. Sicut enim ſpes eſt de bono, ita timor eſt de malo. Sed experientia facit ad augmentum ſpei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Præterea. Philoſophus dicit in II. Rhet. (cap. v. ante med.) quod *magis timentur non qui acutæ ſunt iræ, ſed mites, & aſtuti*. Conſtat autem quod illi qui acutæ iræ ſunt, magis habent ſubitos motus. Ergo ea quæ ſunt ſubita, ſunt minus terribilia.

3. Præterea. Quæ ſunt ſubita, minus conſiderari poſſunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis conſiderantur: unde Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. viii. in fin.) quod *aliqui videntur fortes propter ignorantiam: qui ſi cognoverint, quod aliud ſit quam ſuſpicantur, fugiunt*. Ergo repentina minus timentur.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in II. Confeſſ. (cap. vi. a med.) *Timor inſolita, & repentina exhorreſcit, rebus quæ amantur, adverſantia, dum præcavet ſecuritati*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 3. huius quæſt.) obiectum timoris eſt malum imminens, quod non de facili repelli poteſt. Hoc autem ex duobus contingit, ſcilicet ex magnitudine mali, & ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quod aliquid ſit inſolitum, & repentinum. Primo quidem facit ad hoc quod malum imminens maius appareat. Omnia enim corporalia, & bona, & mala, quanto magis conſiderantur, minora apparent: & ideo ſicut (b) per diuturnitatem dolor præſentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in III. de Tuſcul. Qq. (aliquant. a med.) ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundo aliquid eſſe inſolitum, & repentinum facit ad debilitatem timentis, inquantum ſubtrahit remedia quæ homo poteſt præparare ad repellendum futurum malum, quæ eſſe non poſſunt quando ex improviſo malum occurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum ſpei eſt bonum, quod quis poteſt adipiſci: & ideo ea quæ augmentant poteſtatem hominis, nata ſunt augere ſpem, & eadem ratione diminuere timorem: quia timor eſt de malo cui non de facili poteſt reſiſti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo ſicut auget ſpem, ita diminuit timorem.

Ad

(a) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. cum editis plurimis. Al.* quia in uno timore: *& infra* cuſtodiat ſe non timere tunc illo timore. (b) *Ita codd. Alcan. & Camer. cum Nicolaio. Al.* propter.

Ad secundum dicendum, quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam; & ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina quin prævideantur. Sed homines mites, & astuti occultant iram; & ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest prævideri, sed ex improviso advenit: & propter hoc Philosophus dicit, quod tales magis timentur.

Ad tertium dicendum, quod per se loquendo, bona, vel mala corporalia in principio maiora apparent. Cuius ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario iuxta se posito: unde cum aliquis statim a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem divitias magis æstimat; & e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicuius mali lateat, puta cum hostes se insidiose occultant; & tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

ARTICULUS VI. 240

Utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod ea quæ non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) Sed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Præterea. Malo mortis nullum remedium adhiberi potest: non enim secundum naturam potest esse reditus a morte ad vitam. Non tamen mors maxime timetur, ut dicit Philosophus in II. Rhetor. (cap. v. circ. princ.) Non ergo ea magis timentur quæ remedium non habent.

3. Præterea. Philosophus dicit in I. Ethicor. (cap. vi. parum ante med.) quod *non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est unius diei; neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum*. Ergo eadem ratione neque maius malum. Sed ea quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem, vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt peiora, vel magis timenda.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. v. cir. med.) quod *omnia timenda sunt terribiliora, quæcumque, si peccaverint, corrigi non contingit, aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia*.

Respondeo dicendum, quod obiectum timoris est malum. Unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris.

Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet (quæst. lxxxi. art. 3.) Inter ceteras autem circumstantias diuturnitas, vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim quæ sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur. Unde si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum: & secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum.

Mala autem quæ postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua, vel diuturna: & ideo maxime redduntur timenda.

Ad primum ergo dicendum, quod remedium mali est duplex. Unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat: & tali remedio sublato, aufertur spes, & per consequens timor: unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est, quo malum iam præsens removetur: & de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum, quod licet mors sit irremediabile malum; tamen quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst.)

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam: sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem, vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

QUAESTIO XLIII.

De causa timoris,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa timoris: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum causa timoris sit amor.

Secundo, utrum causa timoris sit defectus.

A R-

ARTICULUS I. 241

Utrum causa timoris sit amor.

Inf. art. 2. cor. & 2. 2. quaest. XIX. *art. 9. ad 3. & Psal.* XXVIII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa eius. Sed *timor introducit amorem caritatis*, ut Augustinus dicit super Canonicam Ioan. (tract. IX. ante med.) Ergo timor est causa amoris, & non e converso.

2. Praeterea. Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. V. ante med.) quod *illi maxime timentur a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala*. Sed propter hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium eius quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quam ab amore.

3. Praeterea. Supra dictum est (quaest. XLII. art. 3.) quod ea quae sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quae sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quaest. XXXIII. in princ.) *Nulli dubium est, non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum*. Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

Respondeo dicendum, quod obiecta passionum animae se habent ad eas tamquam formae ad res naturales, vel artificiales: quia passiones animae speciem recipiunt ad obiectis, sicut res praedictae a suis formis. Sicut igitur quicquid est causa formae, est causa rei constitutae per ipsam; ita etiam quicquid, & quocumque modo est causa obiecti, est causa passionis.

Contingit autem aliquid esse causam obiecti vel per modum causae efficientis, vel per modum dispositionis materialis: sicut obiectum delectationis est bonum apparens conveniens coniunctum, cuius causa efficiens est illud quod facit coniunctionem, vel quod facit convenientiam, vel bonitatem, vel apparentiam huiusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis est habitus, vel quaecumque dispositio, secundum quam fit alicui conveniens, aut apparens illud bonum quod est ei coniunctum.

Sic igitur in proposito obiectum timoris est aestimatum malum futurum propinquum, cui resisti de facili non potest: & ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva obiecti timoris, & per consequens ipsius timoris; illud autem per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, & obiecti eius per modum dispositionis materialis: & hoc modo amor est causa timoris. Ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, & per consequens quod timeat ipsum tamquam malum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 1.) timor per se & primo respicit ad malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato; & sic per se timor nascitur ex amore: secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum; & sic per accidens quandoque timor inducit amorem, inquantum scilicet homo qui timet puniri a Deo, servat mandata eius; & sic incipit sperare, & spes introducit amorem, ut supra dictum est (quaest. XL. art. 7.)

Ad secundum dicendum, quod ille a quo expectamus mala, primo quidem odio habetur; sed postquam ab ipso iam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem, cui contrariatur malum quod timetur, a principio amabatur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis; amor autem est causa eius per modum materialis dispositionis, ut dictum est (in cor. ar.)

ARTICULUS II. 242

Utrum causa timoris sit defectus.

Psal. XXVI.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit causa timoris. Illi enim qui potentiam habent, maxime timentur. Sed defectus contrariatur potentiae. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Praeterea. Illi qui iam decapitantur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timent, ut dicitur in II. Rhet. (cap. V. circ. med.) Ergo defectus non est causa timoris.

3. Prae-

3. Praeterea. Decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed decertantes timent eos qui cum eisdem decertant, ut dicitur in II. Rhetor. (ibid.) Ergo defectus non est causa timoris.

Sed contra. Contrariorum contrariae sunt causae. Sed divitiae, & robur, & multitudo amicorum, & potestas excludunt timorem, ut dicitur in II. Rhet. (ibid. a med.) Ergo ex defectu horum timor causatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (ar. praec.) duplex causa timoris accipi potest: una quidem per modum materialis dispositionis ex parte eius qui timet; alia per modum causae efficientis ex parte eius qui timetur.

Quantum igitur ad primum, defectus per se loquendo est causa timoris: ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum praesens, de quo est tristitia: & adhuc esset maior defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cuius contrarium timetur.

Quantum vero ad secundum, virtus, & robur per se loquendo est causa timoris. Ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod eius effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre; puta propter iniustitiam, vel quia ante laesus fuit, vel quia timet laedi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causae efficientis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui iam decapitantur, sunt in passione praesentis mali: & ideo ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum, quod decertantes timent, non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentiae: ex quo contingit quod se superaturos non confidunt.

QUAESTIO XLIV.

De effectibus timoris,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus timoris: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum timor faciat contractionem.

Secundo, utrum faciat consiliativos.

Tertio, utrum faciat tremorem.

Quarto, utrum impediat operationem.

ARTICULUS I. 243

Utrum timor faciat contractionem.

Sup. quaest. xxv. *art.* 1. *cor.* & *quaest.* xlv. *art.* 4. *ad* 1. & 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor, & spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris, & spirituum in interioribus magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis: cuius contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Praeterea. Multiplicatis spiritibus, & calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Praeterea. Verecundia est quaedam species timoris, ut supra dictum est (quaest. xli. ar. 4.) Sed *verecundati rubescunt*, ut dicit Tullius IV. de Tuscul. Qq. (aliquant. a princ.) & Philosophus in IV. Ethic. (cap. ult. circ. princ.) Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. xxiii.) quod *timor est virtus secundum systolem*, idest secundum contractionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. xxviii. art. 5.) in passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae, sicut autem materiale transmutatio corporis: quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem, & rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem

lem motum appetitus, timor contractionem quamdam importat. Cuius ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicuius mali imminentis, quod difficile repelli potest, ut supra dictum est (quaest. xlı. ar. 2.) Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est (quaest. xlııı. ar. 2.) Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, quae causat timorem, sequitur quaedam contractio in appetitu; sicut etiam videmus in morientibus, quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis: & videmus etiam in civitatibus quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, & recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem huius contractionis, quae pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris, & spirituum ad interiora.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in Lib. de problematibus (sect. 27. probl. 3.) licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis, & timentibus. Nam in iratis propter calorem, & subtilitatem spirituum, quae proveniunt ex appetitu vindictae, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora; & ideo congregantur spiritus, & calor circa cor: ex quo sequitur quod irati redduntur prompti, & audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem spiritus moventur a superioribus ad inferiora: quae quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis: & ideo non multiplicantur calor, & spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

Ad secundum dicendum, quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini, sive animali, quod utatur quocumque auxilio potest ad repellendum nocivum praesens, quod infert dolorem. Unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus, vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia animalibus est calor, & spiritus: & ideo in dolore natura conservat calorem, & spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum: & ideo Philosophus dicit in Lib. de problematibus (sect. 27. probl. 9.) quod, multiplicatis spiritibus introrsum, & calore, necesse est quod emittantur per vocem: & propter hoc dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris, & spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est (ad arg. praec.) & ideo timor contrariatur formationi vocis, quae fit per emissionem spirituum ad superiora per os; & propter hoc timor tacentes facit; & inde est etiam quod *timor trementes facit*, ut dicit Philosophus in Lib. de problemat. (loc. cit. probl. 1.)

Ad tertium dicendum, quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturae: & propter hoc in huiusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturae corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet: & inde est quod *timentes mortem pallescunt*, ut dicitur in IV. Eth. (cap. ix.. parum a princ.) Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturae, sed solum appetitui animali: & ideo fit quaedam contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem; sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum, & caloris: unde fit eorum diffusio ad exteriora; & propter hoc verecundati rubescunt.

ARTICULUS II. 244

Utrum timor faciat consiliativos.

2. 2. *quaest.* xlvii. *art.* 9. *ad* 3. *&* *quaest.* liv. *art.* 2. *ad* 4. *&* *quaest.* xxix. *art.* 7. *cor.* *&* *Psal.* xxii. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat consiliativos. Non enim est eiusdem consiliativos facere, & consilium impedire. Sed timor consilium impedit: omnis enim passio perturbat quietem, quae requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Praeterea. Consilium est actus rationis de futuris cogitantis, & deliberantis. Sed aliquis timor est *excutiens cogitata, & mentem a suo loco removet*, ut Tullius dicit in IV. de Tusculanis quaestionibus (aliquant. a princ.) Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Praeterea. Sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad con-

consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. v. circ. med.) quod *timor consiliativos facit*.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter. Uno modo a voluntate, seu solicitudine consiliandi: & sic timor consiliativos facit: quia, ut Philosophus in III. Ethic. dicit (cap. III.) *consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus*. Ea autem quæ timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quamdam magnitudinem, tum ex eo quod apprehenduntur ut quæ difficiliter repelli possunt, tum etiam quia apprehenduntur ut de prope existentia, sicut iam dictum est (quæst. XLII. ar. 2.) Unde homines maxime in timoribus quærunt consiliari.

Alio modo dicitur aliquis consiliativus a facultate bene consiliandi: & sic nec timor, nec aliqua passio consiliativos facit: quia homini affecto secundum aliquam passionem videtur aliquid vel maius, vel minus, quam sit secundum rei veritatem; sicut amanti videntur ea quæ amat, meliora; & timenti ea quæ timet, terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis iudicii quælibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus impeditur: & ideo, quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest; si autem sit parvus timor, qui solicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi ratione solicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum, quod etiam spes facit consiliativos: quia, ut in II. Rhet. Philosophus dicit (cap. v. ante med.) *nullus consiliatur de his de quibus desperat*; sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in III. Ethic. (cap. III.) Timor tamen facit magis consiliativos quam spes: quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi; timor autem de malo, prout vix repelli potest; & ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes: in difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est (in corp. ar.)

ARTICULUS III. 245

Utrum timor faciat tremorem.

Sup. art. 1. ad 2. fin. & Ps. XVII.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit: videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem: cuius signum est quod timentes sitiunt, & præcipue in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Præterea. Emissio superfluitatum ex calore accidit: unde ut plurimum medicinæ laxativæ sunt calidæ. Sed huiusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem; & sic non causat tremorem.

3. Præterea. In timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter huiusmodi revocationem caloris in exterioribus homo tremit, videtur similiter quod in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed contra est quod Tullius dicit in IV. de Tuscul. Qq. (aliquant. a princ.) quod *timorem sequitur tremor, & pallor, & dentium strepitus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (ar. 1. huius quæst.) in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora; & ideo exteriora frigida remanent: & propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad huiusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in II. de Anima (tex. 50.)

Ad primum ergo dicendum, quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, & maxime versus inferiora, idest circa nutritivam: & ideo, consumpto humido, consequitur sitis, & etiam interdum solutio ventris, & urinæ emissio, & quandoque etiam seminis: vel huiusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris, & testiculorum, ut

Phi-

Philosophus dicit in Lib. de problem. (sect. 27. probl. 11.)

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, & membra quae habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriae ad cor: tremit etiam labium inferius, & tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde & strepitus dentium sequitur: & eadem ratione brachia, & manus tremunt: vel etiam quia huiusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod & genua tremunt timentibus, secundum illud Isa. xxxv. 3. *Confortate manus dissolutas, & genua (a) trementia roborate.*

ARTICULUS IV. 246

Utrum timor impediat operationem.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod timor impediat operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quae dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est (ar. 2. huius quaest. ad 2.) Ergo timor impedit operationem.

2. Praeterea. Illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione deficiunt, sicut si aliquis incedit super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eamdem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Praeterea. Pigritia, sive segnities est quaedam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo & timor.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. II. 12. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini:* quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

Respondeo dicendum, quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut a primo movente, sed a membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri & propter defectum instrumenti, & propter defectum principalis moventis.

Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris.

Sed ex parte animae, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum, inquantum causat quamdam sollicitudinem, & facit hominem attentius consiliari, & operari. Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animae. Sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per haec patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod illi qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum, quod omnis timens refugit id quod timet: & ideo cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, intantum adiuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quae homo effugit id quod timet.

QUAESTIO XLV.

De audacia,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de audacia: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum audacia sit contraria timori.

Secundo, quomodo audacia se habeat ad spem.

Tertio de causa audaciae.

Quarto de effectu ipsius.

ARTICULUS I. 247

Utrum audacia sit contraria timori.

Sup. quaest. XXIII. *art.* 2. *corp. fin.* & *inf. praesen. quaest. art.* 3. *cor.* & 2. 2. *quaest.* CXXIII. *art.* 3. *ad* 3. & *quaest.* CXXIX. *art.* 6. *ad* 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quaest. XXXI. a med. & quaest. XXXIV.) quod *audacia vitium est*. Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

2. Prae-

(a) *Vulgata* debilia.

2. Præterea. Uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Præterea. Unaquæque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas: dicit enim Augustinus II. Confes. cap. VI. a med.) quod *timor securitati præcavet*. Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. V. a med.) quod *audacia est timori contraria*.

Respondeo dicendum, quod de ratione contrariorum est quod maxime a se distent, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 13.) Illud autem quod maxime distat a timore, est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia.

Ad primum ergo dicendum, quod Ira, & audacia, & omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt. Uno modo secundum quod important absolute motum appetitus sensitivi in aliquod obiectum bonum, vel malum; & sic sunt nomina passionum. Alio modo secundum quod simul cum huiusmodi motu important recessum ab ordine rationis: & sic sunt nomina vitiorum: & hoc modo loquitur Augustinus de audacia. Sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad secundum dicendum, quod uni secundum idem non sunt plura contraria; sed secundum diversa nihil prohibet uni plura contrariari: & sic dictum est supra (quæst. XXIII. ar. 2. & quæst. XL. ar. 4.) quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem: unam secundum oppositionem boni, & mali; & sic timor contrariatur spei: aliam secundum oppositionem accessus, & recessus; & sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad tertium dicendum, quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem: ille enim dicitur esse securus qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium: & sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

ARTICULUS II. 248

Utrum audacia consequatur spem.

Sup. quæst. XXV. *art.* 3. *corp. & infra præsen. quæst. ar.* 3. *cor. &* 2. 2. *quæst.* CXXV. *art.* 2. *ad* 3. *& quæst.* CXXIX. *art.* 7. *cor. & veri. quæst.* XXV. *art.* 5. *ad* 2. *& III. Eth. lect.* 4. *co.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum, & terribilium, ut dicitur in III. Eth. (cap. VII. circ. med.) Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est (quæst. XL. ar. 1.) Ergo habent diversa obiecta, & non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

2. Præterea. Sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem; quinimmo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. V. a med.) Ergo audacia non consequitur spem.

3. Præterea. Audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur spem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Eth. (cap. VIII. post med.) quod *illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces*. Videtur ergo quod audacia consequitur spem.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam pluries dictum est (& præcipue quæst. XXII. ar. 2.) omnes huiusmodi passiones animæ ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivæ potentiæ reducitur ad prosecutionem, vel fugam. Prosecutio autem, vel fuga est alicuius & per se, & per accidens: per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali: per accidens autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adiunctum, & fuga boni propter aliquod malum adiunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se: & ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni, sicut & fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem quatuor pertinent ad quatuor passiones: nam prosecutio boni pertinet ad *spem*, fuga mali ad *timorem*, prosecutio mali terribilis pertinet ad *audaciam*, fuga vero boni pertinet ad *desperationem*. Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem:

ex

ex hoc enim quod aliquis ſperat ſuperare terribile imminens, ex hoc audacter inſequitur ipſum. Ad timorem vero ſequitur deſperatio: ideo enim aliquis deſperat, quia timet difficultatem quæ eſt circa bonum ſperandum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio ſequeretur, ſi bonum, & malum eſſent obiecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum (eſt enim poſterius bono, ſicut privatio habitu) ideo audacia, quæ inſequitur malum, eſt poſt ſpem, quæ inſequitur bonum.

Ad ſecundum dicendum, quod etſi bonum ſimpliciter ſit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono; ſicut inſecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo ſicut ſpes eſt prior quam audacia, ita timor eſt prior quam deſperatio: & ſicut ex timore non ſemper ſequitur deſperatio, ſed quando fuerit intenſus; ita ex ſpe non ſemper ſequitur audacia, ſed quando fuerit vehemens.

Ad tertium dicendum, quod audacia licet ſit circa malum, cui coniunctum eſt bonum victoriæ ſecundum æſtimationem audacis; tamen reſpicit malum; bonum vero adiunctum reſpicit ſpes: & ſimiliter deſperatio reſpicit bonum directe, quod refugit; malum vero adiunctum reſpicit timor. Unde proprie loquendo audacia non eſt pars ſpei, ſed eius effectus; ſicut nec deſperatio eſt pars timoris, ſed eius effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis paſſio eſſe non poteſt.

ARTICULUS III. 249

Utrum defectus aliquis ſit cauſa audaciæ.

Sup. quæſt. XXV. *art.* 2. *cor.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod defectus aliquis ſit cauſa audaciæ. Dicit enim Philoſophus in Lib. de problematibus (ſect. 27. probl. 4.) quod *amatores vini ſunt fortes, & audaces*. Sed ex vino ſequitur defectus (a) ebrietatis. Ergo audacia cauſatur (b), ex defectu.

2. Præterea. Philoſophus dicit in II. Rhet. (cap. v. a med.) quod *inexperti periculorum ſunt audaces*. Sed inexperientia defectus quidam eſt. Ergo audacia ex defectu cauſatur.

3. Præterea. Iniuſta paſſi audaciores eſſe ſolent; ſicut etiam beſtiæ, cum percutiuntur, ut dicitur in III. Ethic. (cap. VIII. circ. med.) Sed iniuſtum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu cauſatur.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in II. Rhet. (cap. v. a med.) quod *cauſa audaciæ eſt cum in phantaſia ſpes fuerit ſalutarium ut prope exiſtentium, timendorum autem aut non entium, aut longe entium*. Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad ſalutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, eſt cauſa audaciæ.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc.) audacia conſequitur ſpem, & contrariatur timori. Unde quæcumque nata ſunt cauſare ſpem, vel excludere timorem, ſunt cauſa audaciæ.

Quia vero timor, & ſpes, & etiam audacia, cum ſint paſſiones quædam, conſiſtunt in motu appetitus, & in quadam transmutatione corporali; dupliciter poteſt accipi cauſa audaciæ, ſive quantum ad provocationem ſpei, ſive quantum ad excluſionem timoris: uno modo quidem ex parte appetitivi motus; alio vero modo ex parte tranſmutationis corporalis.

Ex parte quidem appetitivi motus, qui ſequitur apprehenſionem, provocatur ſpes cauſans audaciam per ea quæ faciunt nos æſtimare quod poſſibile ſit adipiſci victoriam vel ſecundum propriam potentiam, ſicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, & alia huiuſmodi; ſive per potentiam aliorum, ſicut multitudo amicorum, vel quorumcumque auxiliantium; & præcipue ſi homo confidat de auxilio divino. Unde illi qui ſe bene habent ad divina, audaciores ſunt, ut etiam Philoſophus dicit in II. Rhet. (cap. v. ſub fin.) Timor autem excluditur ſecundum iſtum modum per remotionem terribilium appropinquantium, puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere: illis enim videntur maxime pericula imminere qui aliis nocuerunt. Ex parte vero tranſmutationis corporalis cauſatur audacia per provocationem ſpei, & excluſionem timoris, ex his quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde Philoſophus dicit in Lib. III.

(a) *Ita codd. & editi paſſim. Theologi omittunt* ebrietatis. (b) *Ita communius. Cod. Alcan.* ex aliquo defectu. *Edit. Rom.* ex ebrietatis defectu.

III. de partibus animalium (cap. IV. circ. fin.) quod *illi qui habent parvum cor ſecundum quantitatem, ſunt magis audaces; & animalia habentia magnum cor ſecundum quantitatem ſunt timida*: quia calor naturalis non tantum poteſt calefacere magnum cor, ſicut parvum; ſicut ignis non tantum poteſt calefacere magnam domum, ſicut parvam. Et in Lib. de probl. (ſect. 27. probl. 4.) dicit, quod *habentes magnum pulmonem ſanguineum ſunt audaciores propter caliditatem cordis exinde conſequentem*: & ibidem dicit, quod *vini amatores ſunt magis audaces propter caliditatem vini*. Unde & ſupra dictum eſt (quaeſt. xl. art. 6.) quod ebrietas facit ad bonitatem ſpei: caliditas enim cordis repellit timorem, & cauſat ſpem, propter cordis extenſionem, & amplificationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ebrietas cauſat audaciam, non inquantum eſt defectus, ſed inquantum facit cordis dilatationem, & inquantum etiam facit aeſtimationem cuiuſdam magnitudinis.

Ad ſecundum dicendum, quod illi qui ſunt inexperti periculorum, ſunt audaciores, non propter defectum, ſed per accidens, inquantum ſcilicet propter inexperientiam neque debilitatem ſuam cognoſcunt, neque praeſentiam periculorum; & ita per ſubtractionem cauſae timoris ſequitur audacia.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in II. Rhet. (cap. v. in fin.) *iniuſtum paſſi redduntur audaciores, quia aeſtimant quod Deus iniuſtum paſſis auxilium ferat*. Et ſic patet quod nullus defectus cauſat audaciam niſi per accidens, inquantum ſcilicet habet adiunctam aliquam excellentiam vel veram, vel aeſtimatam, vel ex parte alterius, vel ex parte ſui.

ARTICULUS IV. 250

Utrum audaces ſint promptiores in principio quam in fine in ipſis periculis.

quaeſt. XLIV. *art.* 3. *&* *quaeſt.* XLV. *art.* 1.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod audaces non ſint promptiores in principio quam in ipſis periculis. Tremor enim ex timore cauſatur, qui contrariatur audaciae, ut ex dictis patet (art. 1. huius quaeſt.) Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philoſophus dicit in Lib. de problematibus (ſect. 27. probl. 3. in fin.) Ergo non ſunt promptiores in principio quam in ipſis periculis exiſtentes.

2. Praeterea. Per augmentum obiecti augetur paſſio; ſicut ſi bonum eſt amabile, & magis bonum eſt magis amabile. Sed arduum eſt obiectum audaciae. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum, & difficile periculum, quando eſt praeſens. Ergo debet tunc magis creſcere audacia.

3. Praeterea. Ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira cauſat audaciam: dicit enim Philoſophus in II. Rhetor. (cap. v. in fin.) quod *ira eſt auſivum*. Ergo quando iam ſunt in ipſis periculis, & percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed contra eſt quod dicitur in III. Eth. (cap. VII. poſt med.) quod *audaces praevolantes ſunt, & volantes ante pericula; in ipſis autem diſcedunt*.

Reſpondeo dicendum, quod audacia, cum ſit quidam motus appetitus ſenſitivi, ſequitur apprehenſionem (a) ſenſitivae virtutis. Virtus autem ſenſitiva non eſt collativa, nec inquiſitiva ſingulorum quae circumſtant rem, ſed ſubitum habet iudicium. Contingit autem quandoque quod ſecundum ſubitam apprehenſionem non poſſunt cognoſci omnia quae difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde ſurgit audaciae motus ad aggrediendum periculum. Unde quando iam experiuntur ipſum periculum, ſentiunt maiorem difficultatem quam aeſtimaverunt: & ideo deficiunt.

Sed ratio eſt diſcurſiva omnium quae afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remiſſi, quia (b) non paſſione, ſed cum deliberatione debita aggrediuntur; quando autem ſunt in ipſis periculis, non experiuntur aliquid improviſum, ſed quandoque minora illis quae praecogitaverunt; & ideo magis perſiſtunt.

Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur: cuius boni voluntas in eis perſeverat, quantacumque ſint pericula. Audaces autem propter ſolam aeſtimationem facientem ſpem, & excludentem timorem, ſicut dictum eſt (art. praec.)

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad in-

(a) *Ita codd. Alcan. Tarrac. aliique cum editis paſſim. Al.* appetitivae. (b) *Ita codd. & Nicolaius. Al.* non paſſi, ſed cum deliberatione &c.

interiora; ficut etiam in timentibus; fed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora.

Ad fecundum dicendum, quod obiectum amoris eft fimpliciter bonum: unde augmentatum fimpliciter augmentat amorem. Sed obiectum audaciæ eft compofitum ex bono, & malo: & motus audaciæ in malum præfupponit motum fpei in bonum: & ideo fi tantum addatur de arduitate ad periculum, quod excedat fpem, non fequetur motus audaciæ, fed diminuetur; fi tamen fit motus audaciæ, quanto maius eft periculum, tanto maior audacia reputatur.

Ad tertium dicendum, quod ex læfione non caufatur ira, nifi fuppofita aliqua fpe, ut infra dicetur (quæft. feq. art. 1.) & ideo fi fuerit tantum periculum quod excedat fpem victoriæ, non fequetur ira; fed verum eft quod fi ira fequatur, audacia augebitur.

QUAESTIO XLVI.

De ira fecundum fe,

in octo articulos divifa.

DEinde confiderandum eft de ira: & primo de ira fecundum fe; fecundo de caufa factiva iræ, & remedio eius; tertio de effectu eius.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum ira fit paffio fpecialis.

Secundo, utrum obiectum iræ fit bonum, an malum.

Tertio, utrum ira fit in concupifcibili.

Quarto, utrum ira fit cum ratione.

Quinto, utrum ira fit naturalior quam concupifcentia.

Sexto, utrum ira fit gravior quam odium.

Septimo, utrum ira folum fit ad illos ad quos eft iuftitia.

Octavo de fpeciebus iræ.

ARTICULUS I. 251

Utrum ira fit fpecialis paffio.

1. 2. *quæft.* clviii. *art.* 8. *corp.* & III. *dift.* v. *quæft.* ii. *art.* 2. *corp.*

AD primum fic proceditur. Videtur quod ira non fit paffio fpecialis. Ab ira enim denominatur potentia irafcibilis. Sed huius potentiæ non eft una tantum paffio, fed multæ. Ergo ira non eft paffio fpecialis.

2. Præterea. Cuilibet paffioni fpeciali eft aliquid contrarium, ut patet inducenti per fingula. Sed iræ non eft aliqua paffio contraria, ut fupra dictum eft (quæft. xxiii. art. 3.) Ergo ira non eft paffio fpecialis.

3. Præterea. Una fpecialis paffio non includit aliam. Sed ira includit multas paffiones: eft enim cum triftitia, & cum fpe, & cum delectatione, ut patet per Philofophum in II. Rhet. (cap. ii.) Ergo ira non eft paffio fpecialis.

Sed contra eft quod Damafcenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) ponit iram fpecialem paffionem: & fimiliter Tullius IV. de Tufcul. Qq. (aliquant. a princ.)

Refpondeo dicendum, quod aliquid dicitur generale dupliciter: uno modo per prædicationem, ficut animal eft generale ad omnia animalia; alio modo per caufam, ficut Sol eft caufa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus, fecundum Dionyfium in iv. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 3.) Sicut enim genus continet multas differentias poteftate fecundum fimilitudinem materiæ; ita caufa agens continet multos effectus fecundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concurfu diverfarum caufarum produci. Et quia omnis caufa aliquo modo in effectu manet, poteft etiam dici tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum caufarum productus habet quamdam generalitatem, inquantum continet multas caufas quodammodo in actu.

Primo ergo modo ira non eft paffio generalis, fed condivifa aliis paffionibus, ut fupra dictum eft (quæft. xxiii. art. 1. & 4.)

Similiter autem nec fecundo modo: non eft enim caufa aliarum paffionum, ut fupra dictum eft (quæft. xxv. art. 1.) fed per hunc modum poteft dici generalis paffio amor, ut patet per Auguftinum in XIV. de civ. Dei (cap. vii. & ix.) Amor enim eft prima radix omnium paffionum, ut fupra dictum eft (quæft. xxv. art. 2.)

Sed tertio modo poteft ira dici paffio generalis, inquantum ex concurfu multarum paffionum caufatur: non enim infurgit motus iræ, nifi propter aliquam triftitiam illatam, & nifi adfit defiderium, & fpes ulcifcendi: quia, ut Philofophus dicit in II. Rhet. (cap. ii. cir. prin.) *iratus habet fpem puniendi:* appetit enim vindictam ut fibi poffibilem. Unde fi fuerit multum excellens perfona quæ no-

nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit in Lib. de Anima.

Ad primum ergo dicendum, quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus huius potentiæ sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus huius potentiæ, & inter alios eius motus iste est manifestior.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quæ est boni, & a tristitia, quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem: & ideo non habet contrarium extra se; sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causæ, & effectus.

ARTICULUS II. 252

Utrum obiectum iræ sit bonum, vel malum.

Inf. art. 3. & 6. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod obiectum iræ sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. XXI.) quod *ira est quasi armigera concupiscentiæ*, inquantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tamquam obiectum.

2. Præterea. Ira, & odium conveniunt in effectu: utriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tamquam obiectum, ut supra dictum est (quæst. XXIX. ar. 1.) Ergo etiam & ira.

3. Præterea. Ira causatur ex tristitia: unde Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VI. a med.) quod *ira operatur cum tristitia*. Sed tristitiæ obiectum est malum. Ergo & iræ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. Confess. (cap. VI. a med.) quod *ira appetit vindictam*. Sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cum vindicta ad iustitiam pertineat. Ergo obiectum iræ est bonum.

Præterea. Ira semper est cum spe: unde & delectationem causat, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. II. a princ.) Sed spei, & delectationis obiectum est bonum. Ergo & iræ.

Respondeo dicendum, quod motus appetitivæ virtutis sequitur actum virtutis apprehensivæ. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit: uno modo per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum, & malum. Per modum quidem simplicis, & incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur, vel inhæret bono, vel refugit malum: & tales motus sunt *desiderium*, & *spes*, *delectatio*, & *tristitia*, & alia huiusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum, vel malum insit, vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc; sicut manifeste patet in *amore*, & *odio*: amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod malum.

Et similiter est in ira. Quicumque enim irascitur, quærit vindicari de aliquo. Et sic motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam, quam appetit, & sperat sicut quoddam bonum, unde & de ipsa delectatur: tendit etiam in illum de quo quærit vindictam, sicut in contrarium, & nocivum, quod pertinet ad rationem mali.

Est autem duplex differentia attendenda circa hoc iræ ad odium, & ad amorem. Quarum prima est quod ira semper respicit duo obiecta; amor vero, & odium quandoque respiciunt unum obiectum tantum; sicut cum dicitur aliquis amare vinum, vel aliquid huiusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia utrumque obiectum quod respicit amor, est bonum, vult enim amans bonum alicui tamquam sibi convenienti; utrumque vero eorum quæ respicit odium, habet rationem mali, vult enim odiens malum alicui tamquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit, & aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari: & ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS III. 253

Utrum ira sit in concupiscibili.

2. 2. *quaest.* clxiii. *art.* 3. *corp.* & *III. dist.* xxvi. *quaest.* 1. & 2. *corp.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius in IV. de Tuscul. Qq. (aliquant. a princ.) quod *ira est libido quaedam*. Sed libido est in concupiscibili. Ergo & ira.

2. Praeterea. Augustinus dicit in Regula, quod *ira crescit in odium*: & Tullius dicit in eodem Lib. (aliquant. a princ.) quod *odium est ira inveterata*. Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Praeterea. Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) & Gregorius Nyssenus (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xxi.) dicunt, quod *ira componitur ex tristitia, & desiderio*. Sed utrunique horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

Sed contra. Vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. xxiii. art. 1.) passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod obiecta passionum concupiscibilis sunt bonum, & malum absolute; obiecta autem passionum irascibilis sunt bonum, & malum cum quadam elevatione, & arduitate. Dictum est autem (art. praec.) quod ira respicit duo obiecta, scilicet vindictam quam appetit, & eum de quo vindictam quaerit: & circa utrumque quamdam arduitatem ira requirit: non enim insurgit motus irae nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente: quaecumque enim nihil sunt, aut modica valde, nullo modo digna aestimamus, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. ii. parum a princ.) Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Ad primum ergo dicendum, quod Tullius *libidinem* nominat appetitum cuiuscumque boni futuri, non habita discretione ardui, vel non ardui: & secundum hoc ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictae. Sic autem libido communis est ad irascibilem, & concupiscibilem.

Ad secundum dicendum, quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quae prius fuit ira, postmodum fiat odium per quamdam inveterationem; sed per quamdam causalitatem: ira enim per diuturnitatem causat odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur componi ex tristitia, & desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra (quaest. xxv. art. 1.) quod passiones concupiscibilis sunt causae passionum irascibilis.

ARTICULUS IV. 254

Utrum ira sit cum ratione.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quaedam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivae partis. Ergo ira non est cum ratione.

2. Praeterea. Animalia bruta carent ratione; & tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Praeterea. Ebrietas ligat rationem; adiuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. vi. in princ.) quod *ira consequitur rationem aliqualiter*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. huius quaest.) ira est appetitus vindictae; haec autem collationem importat poenae infligendae ad nocumentum sibi illatum: unde in VII. Ethic. dicit Philosophus (loc. cit) quod (a) *syllogizans conferendo, quoniam oportet taliter oppugnare, irascitur confestim*. Conferre autem, & syllogizare est rationis; & ideo ira est quodammodo cum ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod motus appetitivae virtutis potest esse cum ratione dupliciter. Uno modo cum ratione praecipiente; & sic voluntas est cum ratione, unde dicitur *appetitus rationalis*. Alio modo cum ratione denuntiante; & sic ira est cum ratione: dicit enim Philosophus in Lib. de problematibus (sect. 28. probl. 3.) quod *ira est cum ratione, non sicut praecipiente ratione, sed ut manifestante iniuriam*: appetitus enim sen-

(a) *Ita edit. passim cum Nicolaio: quidam tantum pro* taliter *habent* totaliter. *Codd. Alcan. aliique, & Theologi*: syllogizans, quoniam oportet taliter oppugnare, confestim irascitur.

fensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores, & exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est (quaest. xl. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in VII. Ethic. (cap. vi. cir. prin.) *ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem quod iniuriatum est ei; sed non perfecte audit*, quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, & additur impedimentum rationis. Unde Philosophus dicit in Lib. de problematibus (sect. 3. probl. 2. & 26.) quod *illi qui sunt multum ebrii, tamquam nihil habentes de iudicio rationis, non irascuntur; sed quando sunt parum ebrii, irascuntur, tamquam habentes iudicium rationis, sed impeditum*.

ARTICULUS V. 255

Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia.

2. 2. *quaest.* clvi. *art.* 4. *cor.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod ira non sit naturalior quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum natura. Sed mansuetudo opponitur irae, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. iii.) Ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Praeterea. Ratio contra naturam dividitur: ea enim quae secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed ira est cum ratione, concupiscentia autem sine ratione, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. vi. a prin.) Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

3. Praeterea. Ira est appetitus vindictae; concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum, & venereorum: haec autem sunt magis naturalia homini quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII. Ethic. (loc. cit.) quod *ira est naturalior quam concupiscentia*.

Respondeo dicendum, quod naturale dicitur illud quod causatur a natura, ut patet in II. Physic. (tex. 4.) Unde utrum aliqua passio sit magis, vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra dictum est (quaest. xxxvi. art. 2.) dupliciter accipi potest: uno modo ex parte obiecti; alio modo ex parte subiecti.

Si ergo consideretur causa irae, & concupiscentiae ex parte obiecti, sic concupiscentia, & maxime ciborum, & venereorum, naturalior est quam ira, inquantum ista sunt magis naturalia quam vindicta. Si autem consideretur causa irae ex parte subiecti, sic quodammodo ira est naturalior, & quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicuius hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui.

Si igitur consideretur natura generis, quae est natura huius hominis, inquantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quam ira: quia ex ipsa natura communi habet homo quamdam inclinationem ad appetendum ea quae sunt conservativa vitae vel secundum speciem, vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia, inquantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit in IV. Eth. (cap. v.) quod *humanius est punire*, quod pertinet ad iram, *quam mansuetum esse*: unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria, & nociva. Si vero consideretur natura huius individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia: quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex complexione, magis de facili sequitur ira quam concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem: cholera autem inter alios humores citius movetur, assimilatur enim igni: & ideo magis est in promptu ut ille qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quam de eo qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in VII. Eth. (cap. vi. ante med.) quod *ira magis traducitur a parentibus in filios quam concupiscentia*.

Ad primum ergo dicendum, quod in homine considerari potest & naturalis com-

complexio ex parte corporis, quæ est temperata, & ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiam neque iræ, neque alicuius alterius passionis, propter temperamentum suæ complexionis; alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicuius complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicuius passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, & sic de aliis. Ex parte vero rationis est naturale homini & irasci, & mansuetum esse; secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam iræ; & quodammodo sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est (art. præc. ad 3.)

Ad secundum dicendum, quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de ira, & de concupiscentia ex parte obiecti.

ARTICULUS VI. 256

Utrum ira sit gravior quam odium.

2. 2. *quæst.* clix. *art.* 4. & *mal. quæst.* XII. *art.* 4.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravior quam odium. Dicitur enim Proverb. XXVII. 4. quod *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor*. Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

2. Præterea. Maius est pati malum, & de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum; irato autem non sufficit, sed quærit quod cognoscat illud, & de illo doleat, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. IV. cir. fin.) Ergo ira est gravior quam odium.

3. Præterea. Quanto ad constitutionem alicuius plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius, sicut habitus permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) non autem odium. Ergo ira est stabilior, & gravior quam odium.

Sed contra est quod Augustinus in Regula odium comparat *trabi*, iram vero *festucæ*.

Respondeo dicendum, quod species passionis, & ratio ipsius ex obiecto pensatur. Est autem obiectum iræ, & odii idem subiecto: nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur; sed non eadem ratione: sed odiens appetit malum inimici, inquantum est malum; iratus autem appetit malum eius contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quamdam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse iustum, inquantum est vindicativum. Unde & supra dictum est (art. 2. huius quæst.) quod odium est per applicationem mali ad malum, ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem quod appetere malum sub ratione iusti, minus habet de ratione mali, quam velle malum alicuius simpliciter: velle enim malum alicuius sub ratione iusti, potest esse etiam secundum virtutem iustitiæ, si præcepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solum deficit quod non obedit rationis præcepto in ulciscendo. Unde manifestum est quod odium est multo deterius, & gravius quam ira.

Ad primum ergo dicendum, quod in ira, & odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, & intensio desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quam odium: quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur: ea enim quæ secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit I. Polit. (cap. VI. a med.) sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccli. XII. 16. *Inimicus si invenerit tempus, non satiabitur sanguine*. Sed ira non appetit malum nisi sub ratione iusti vindicativi: unde quando malum illatum excedit mensuram iustitiæ secundum æstimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. IV. circ. fin.) quod *iratus, si fiant multa, miserebitur; odiens autem pro nullo*. Quantum vero ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quam odium: quia motus iræ est impetuosior propter choleræ inflammationem: unde statim subditur (Prov. XXVII. 4.) *Impetum concitati* spiritus *ferre quis poterit?*

Ad

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) iratus appetit malum alicuius, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Vindicta autem fit per illationem poenae. Est autem de ratione poenae quod sit contraria voluntati, & quod sit afflictiva, & quod pro aliqua culpa inferatur: & ideo iratus hoc appetit ut ille cui nocumentum infert, percipiat, & doleat, & quod cognoscat, propter iniuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius, inquantum huiusmodi. Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit peius. Iniustitia enim, & imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus insunt, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. IV. circ. fin.)

Ad tertium dicendum, quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius quando causae accipiuntur unius rationis; sed una causa potest praevalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira: nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter laesionem illatam; sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium, & nocivum id quod odit: & ideo sicut passio citius transit quam dispositio, vel habitus; ita ira citius transit quam odium; quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens: & propter hoc Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. IV. non remote a fin.) quod *odium est magis insanabile quam ira*.

ARTICULUS VII. 257

Utrum ira sit ad illos solum ad quos est iustitia.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est iustitia. Non enim est iustitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, puta cum scriptor ex ira proiicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est iustitia.

2. Praeterea. Non est iustitia hominis ad seipsum, nec ad ea quae sui ipsius sunt, ut dicitur in V. Eth. (cap. VI. & ult.) Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut poenitens propter peccatum: unde dicitur in Psal. IV. 5. *Irascimini, & nolite peccare*. Ergo ira non solum est ad quos est iustitia.

3. Praeterea. Iustitia, & iniustitia potest esse alicuius ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, puta cum civitas aliquem laesit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularium, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. IV. sub fin.) Ergo ira non proprie est ad quos est iustitia, & iniustitia.

Sed contrarium accipi potest a Philosopho in II. Rhet. (ex cap. II. III. & IV.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec.) ira appetit malum, inquantum habet rationem iusti vindicativi: & ideo ad eosdem est ira ad quos est iustitia, & iniustitia: nam inferre vindictam ad iustitiam pertinet; laedere autem aliquem pertinet ad iniustitiam. Unde tam ex parte causae, quae est laesio illata ab altero, quam etiam ex parte vindictae eius, quam appetit iratus, manifestum est quod ad eosdem pertinet ira ad quos iustitia, & iniustitia.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4. huius quaest. ad 2.) ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quae ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cum in homine sit & ratio, & imaginatio, dupliciter in homine potest motus irae insurgere. Uno modo ex sola imaginatione nuntiante laesionem; & sic insurgit aliquis motus irae etiam ad res irrationales, & inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo ex ratione nuntiante laesionem; & sic, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. III. circ. fin.) nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos: tum quia non dolent, quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur: tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit iniuriam facere.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cir. fin. Lib.) quaedam metaphorica iustitia, & iniustitia est hominis ad seipsum, inquantum scilicet ratio regit irascibilem, & concupiscibilem: & secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, & per consequens sibi ipsi irasci: proprie autem, & per se non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

P 4 Ad

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in II. Rhet. (cap. IV. sub fin.) assignat unam differentiam inter odium, & iram, quod odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus, sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cuius ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicuius rei apprehenditur ut dissonans nostræ dispositioni; & hoc potest esse vel in universali, vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos læsit per suum actum: actus autem omnes sunt singularium: & ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos læserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

ARTICULUS VIII. 258

Utrum convenienter assignentur species iræ.

2. 2. *quæst.* CLVII. *art.* 5.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. XVI.) inconvenienter assignet tres species iræ, scilicet *fel*, *maniam*, & *furorem*. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens: principium enim motus iræ *fel* vocatur; ira autem permanens dicitur *mania*; *furor* autem est *ira observans tempus in vindictam*. Ergo non sunt diversæ species iræ.

2. Præterea. Tullius in IV. de Tusculanis quæstionibus (parum ante med.) dicit, quod *excandescentia græce dicitur* θυμὸς, *& est ira modo nascens, & modo desistens*. Θυμὸς autem secundum Damascenum (loc. cit.) est idem quod furor. Non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Præterea. Gregorius XXI. Moralium (cap. IV. circ. med.) ponit tres gradus iræ, scilicet *iram sine voce*, & *iram cum voce*, & *iram cum verbo expresso*, secundum illa tria quæ Dominus ponit Matth. v. 22. *Qui irascitur fratri suo*, ubi tangitur ira sine voce: & postea subdit: *Qui dixerit fratri suo, Racha*, ubi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata: & postea dicit: *Qui autem dixerit fratri suo, Fatue*, ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

Sed contra est auctoritas Damasceni, & Gregorii Nysseni (Nemes. Lib. de nat. hom. cap. XXI.)

Respondeo dicendum, quod tres species iræ quas Damascenus ponit, & etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo (a) ex facilitate ipsius motus: & talem iram vocat *fel*, quia cito accenditur. Alio modo ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet: & hæc pertinet ad *maniam*, quæ a manendo dicitur. Tertio ex parte eius quod iratus appetit, scilicet vindictæ: & hæc pertinet ad *furorem*, qui numquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus in IV. Eth. (cap. v.) quosdam irascentium vocat *acutos*, quia cito irascuntur; quosdam *amaros*, quia diu retinens iram; quosdam *difficiles*, quia numquam quiescunt, nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram: & ideo nihil prohibet secundum ea species iræ assignari.

Ad secundum dicendum, quod *excandescentia*, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem iræ, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut θυμὸς græce, quod latine *furor* dicitur, utrumque importet, & velocitatem ad irascendum, & firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum, quod gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus iræ.

QUAESTIO XLVII.

De causa effectiva iræ, & de remediis eius, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa effectiva iræ, & de remediis eius: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Secundo, utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ.

Tertio de causa iræ ex parte irascentis.

Quarto de causa iræ ex parte eius contra quem aliquis irascitur.

A R-

(a) *Ita Garcia, & edit. pass. Edit. Rom. cum cod. Alcan. facultate.*

ARTICULUS I. 259

Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim peccando nihil contra Deum facere potest: dicitur enim Iob xxxv. 6. *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum?* dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata, secundum illud Psal. cv. 40. *Iratus est furore Dominus in populum suum*. Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Præterea. Ira est appetitus vindictæ. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his, quæ contra alios fiunt. Ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

3. Præterea. Sicut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 11. post med.) *homines irascuntur præcipue contra eos qui despiciunt ea circa quæ ipsi maxime student; sicut qui student in Philosophia, irascuntur contra eos qui Philosophiam despiciunt: & simile est in aliis*. Sed despicere Philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Præterea. *Ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat*, ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicuius provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. iv. prope fin.) quod *ira fit semper ex his quæ ad seipsum; inimicitia autem & sine his quæ ad ipsum: si enim putemus talem esse, odimus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xlvi. art. 6.) ira est appetitus nocendi alteri sub ratione iusti vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi præcessit iniuria: nec iniuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quæ ad eum pertinet qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Iniuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod motivum iræ alicuius semper sit aliquid contra ipsum factum.

Ad primum ergo dicendum, quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium iustitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effective potest. Tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem inquantum eum in suis mandatis contemnit. Secundum inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri: quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia, & tutela continetur.

Ad secundum dicendum, quod irascimur contra illos qui aliis nocent, & vindictam appetimus, inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum: & ideo cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, & arbitramur nos læsos.

Ad quartum dicendum, quod tunc aliquis tacens ad iram provocat iniuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram: ipsa autem parvipensio quidam actus est.

ARTICULUS II. 260

Utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ.

Inf. art. 3. & 4. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. cap. xvi.) quod *iniuriam passi, vel æstimantes pati, irascimur*. Sed homo potest iniuriam pati etiam absque despectu, vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est iræ motivum.

2. Præterea. Eiusdem est appetere honorem, & contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione: & tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicit Philosophus in III. Ethic. (cap. viii. circ. med.) Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

3. Præterea. Philosophus in II. Rhet. (cap. 11.) ponit multas alias causas iræ, puta *oblivionem, & exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum con-*

con-

consequendæ propriæ voluntatis. Non ergo sola parvipensio est provocativum iræ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (loc. cit.) quod *ira est appetitus cum tristitia punitionis propter apparentem parvipensionem non convenienter factam*.

Respondeo dicendum, quod omnes causæ iræ reducuntur ad *parvipensionem*. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur in II. Rhet. (ibid.) scilicet *despectus*, *epireasmus*, idest impedimentum voluntatis implendæ, & *contumeliatio*: & ad hæc tria, omnia motiva iræ reducuntur.

Cuius ratio potest accipi duplex. Prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum haber rationem iusti vindicativi: & ideo intantum quærit vindictam, inquantum videtur esse iusta. Iusta autem vindicta non fit nisi de eo quod est iniuste factum: & ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione iniusti. Unde dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. III. prope fin.) quod *si homines putaverint* (a) *ab eis qui læserunt, esse iuste passos, non irascuntur: non enim fit ira ad iustum*. Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex *ignorantia*, ex *passione*, & ex *electione*. Tunc enim aliquis *maxime iniustum facit, quando ex electione, vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert*, ut dicitur in V. Eth. (cap. VIII.) Et ideo maxime irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus, aliquos vel per ignorantiam, vel ex passione nobis intulisse iniuriam; vel non irascimur contra eos, vel multo minus. Agere enim aliquid ex ignorantia, vel ex passione diminuit rationem iniuriæ; & est quodammodo provocativum misericordiæ, & veniæ. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur: & ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. III. cir. med.) quod *his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur: non enim propter parvipensionem videntur egisse*.

Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiæ hominis opponitur: quæ enim homines nullo modo putant digna esse, parvipendunt, ut dicitur in II. Rhetor. (cap. II. parum a princ.) Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quærimus: & ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quacumque alia causa aliquis iniuriam patiatur, quam ex contemptu, illa causa minuit rationem iniuriæ; sed solus contemptus, vel parvipensio rationem iræ auget: & ideo est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum, quod licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, & irascitur contra ea quæ illi excellentiæ derogant.

Ad tertium dicendum, quod omnes illæ causæ ad quamdam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim parvipensionis est evidens signum: ea enim quæ magna æstimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia. Qui etiam in infortuniis alicuius hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono, vel malo eius. Similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia eius. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa iræ.

ARTICULUS III. 261

Utrum excellentia irascentis sit causa iræ.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod excellentia alicuius non sit causa quod facilius irascatur. Dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. II. circ. med.) quod *maxime aliqui irascuntur, cum tristantur; ut infirmi, & egentes, & qui non habent id quod concupiscunt*. Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

2. Præterea. Philosophus dicit ibidem, quod *tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod sit in eis debiliter; sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant*. Sed prædicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur, quam excellentia.

3. Præterea. Ea quæ ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines iucundos, & bonæ spei esse. Sed Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. III. a med.) quod

(a) *Al.* eos qui læserunt.

quod *in ludo*, *in risu*, *in festo*, *in prosperitate*, *in consummatione operum*, *in delectatione non turpi*, *& in spe optima homines non irascuntur*. Ergo excellentia non est causa iræ.

Sed contra est quod Philosophus in eodem Libro dicit (cap. IX.) quod *homines propter excellentiam indignantur*.

Respondeo dicendum, quod causa iræ in eo qui irascitur, dupliciter accipi potest. Uno modo secundum habitudinem ad motivum iræ; & sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur: est enim motivum iræ iniusta parvipensio, ut dictum est (art. præc.) Constat autem quod quanto aliquis est excellentior, iniustius parvipenditur in hoc in quo excellit: & ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur; puta si dives parvipenditur in pecunia, & Rhetor in loquendo, & sic de aliis. Alio modo potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quæ in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem quod nihil movet ad iram nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quæ ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia: quia homines defectibus subiacentes facilius læduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur, quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam iacturam pati, & ideo non contristatur; & ex hac parte minus irascitur; sed ex alia parte, inquantum indignius despicitur, habet maiorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non (a) invideri vel subsannari propter despectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

ARTICULUS IV. 262

Utrum defectus alicuius sit causa ut contra eum facilius irascamur.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod defectus alicuius non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. III. parum a princ.) quod *his qui confitentur, & pœnitent, & humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus: unde & canes non mordent eos qui residunt*. Sed hoc pertinet ad parvitatem, & defectum. Ergo parvitas alicuius est causa ut minus irascamur.

2. Præterea. Nullus est maior defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicuius non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea. Nullus æstimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non iuverint, magis offendimur: unde dicitur in Psal. LIV. 13. *Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique*. Ergo defectus alicuius non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. II. a princ.) quod *dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; & principans contra subditum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam supra dictum est (art. 2. & 3. præc.) indigna despectio est maxime provocativa iræ.

Defectus igitur, vel parvitas eius contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est maior, tanto indignius despicitur; ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit: & ideo nobiles irascuntur, si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis.

Si vero parvitas, vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui pœnitent de iniuriis factis, & confitentur se male fecisse, & humiliantur, & veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Proverb. XV. 1. *Responsio mollis frangit iram*: inquantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira. Una, quia non possunt dolere, & sentire; quod maxime quærunt irati in his quibus irascuntur. Alio modo, quia iam videntur ad ultimum malorum pervenisse: unde etiam ad quoscumque graviter

(a) *Ita cod. Alcan. edit. Rom. & patav. Al.* rideri, vel subsannari: *item* videri, vel sublimari.

ter læsos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram iustæ retributionis.

Ad tertium dicendum, quod etiam despectio quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna: & ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant vel nocendo, vel non iuvando, sicut & contra minores.

QUAESTIO XLVIII.

De effectibus iræ,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectibus iræ: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum ira causet delectationem.

Secundo, utrum maxime causet fervorem in corde.

Tertio, utrum maxime impediat rationis usum.

Quarto, utrum causet taciturnitatem.

ARTICULUS I. 263

Utrum ira causet delectationem.

AD primum sic proceditur. Videtur quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia: quia, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. VI. parum a med.) *omnis qui facit aliquid propter iram, facit tristatus*. Ergo ira non causat delectationem.

2. Præterea. Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. V. circ. med.) quod *punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens*: ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione. Punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo (a) effectus delectationi coniunctus.

3. Præterea. Nullus effectus impedit causam suam, cum sit suæ causæ conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in II. Rhet. (cap. III. circ. med.) Ergo delectatio non est effectus iræ.

Sed contra est quod Philosophus in eodem Libro (cap. II. parum a princ.) inducit proverbium, quod *ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. XIV.) delectationes, maxime sensibiles, & corporales, sunt medicinæ quædam contra tristitiam: & ideo quanto per delectationem contra maiorem tristitiam, vel anxietatem remedium præstatur, tanto delectatio magis percipitur; sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis (quæst. XLVII. art. I.) quod motus iræ insurgit ex aliqua illata iniuria contristante, cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, & tanto maior, quanto maior fuit tristitia.

Si igitur vindicta fuerit præsens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam; & per hoc quietat motum iræ. Sed antequam vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens dupliciter. Uno modo per spem: quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est (quæst. XLVI. art. I.) Alio modo secundum continuam cogitationem: unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quæ concupiscit: propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur; tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, & per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum, quod non de eodem iratus tristatur, & gaudet; sed tristatur de illata iniuria, delectatur autem de vindicta cogitata, & sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus, vel terminum.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de delectatione quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum, quod delectationes præcedentes impediunt ne sequatur tristitia, & per consequens impediunt iram; sed delectatio de vindicta consequitur ipsam (b) iram.

AR-

(a) *Ita cod. Alcan. & edit. passim.* *Al.* effectus delectatio coniunctus iræ: *item* effectus delectationis coniunctus. (b) *In cod. Alcan. & edit. Rom. deest* iram.

ARTICULUS II. 264

Utrum ira maxime causet fervorem in corde.

Verit. quaest. XXVI. *art.* I. *c. fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod fervor non sit maxime effectus irae. Fervor enim, sicut supra dictum est (quaest. XXXVII. art. 2.) pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est (quaest. XXVII. art. 4.) principium est, & causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Praeterea. Illa quae de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur: dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. III. post med.) quod *tempus quietat iram*. Ergo ira non proprie causat fervorem.

3. Praeterea. Fervor additus fervori augmentat fervorem. Sed *maior ira superveniens facit iram mitescere*, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (ibid.) Ergo ira non causat fervorem.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XVI.) quod *ira est fervor eius qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quaest. XLIV. art. I.) corporalis transmutatio quae est in passionibus animae, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit praesens: unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus irae causatur ex aliqua iniuria illata, sicut ex quodam contrario iniacente: & ideo appetitus potissime tendit ad repellendam iniuriam per appetitum vindictae; & ex hoc sequitur magna vehementia, & impetuositas in motu irae.

Et quia motus irae non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus irae causativus cuiusdam fervoris sanguinis, & spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animae.

Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis, quae est in ira, maxime apparent in iratis indicia quaedam in exterioribus membris. Unde Gregorius dicit in V. Moral. (cap. XXX. ante med.) *Irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur noti: ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.*

Ad primum ergo dicendum, quod *amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia*, ut Augustinus dicit in X. de Trinit. (cap. ult. circ. fin.) Et ideo quando homo patitur detrimentum amatae excellentiae propter iniuriam illatam, magis sentitur amor: & ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatae, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, & magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, & ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine, & lenitate, est enim in bonum amatum; & ideo assimilatur calori aeris, & sanguinis: propter quod sanguinei sunt magis amativi: & dicitur, quod *cogit amare iecur*, in quo fit quaedam generatio sanguinis. Fervor autem irae est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii: unde assimilatur calori ignis, & cholerae. Et propter hoc Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XVI.) quod *procedit ex evaporatione fellis, & fellea nominatur.*

Ad secundum dicendum, quod omne illud cuius causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem quod memoria tempore diminuitur: quae enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria iniuriae illatae: & ideo causa irae per tempus diminuitur paulatim, quousque tollatur. Maior etiam videtur iniuria, quando primo sentitur; & paulatim diminuitur eius aestimatio, secundum quod magis receditur a praesenti sensu iniuriae. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria. Unde Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. V. non procul a princ.) quod *si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiae oblivionem facere*; sed in praesentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitiae, & ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi fu-

furori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia; ita etiam ira propter suam vehementiam cito deficit.

Ad tertium dicendum, quod omnis virtus divisa in plures partes diminuitur. Et ideo quando aliquis iratus alicui irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum; & praecipue si ad secundum fuerit maior ira. Nam iniuria quae excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secundae iniuriae, quae aestimatur maior, esse parva, vel nulla.

ARTICULUS III. 265

Utrum ira maxime impediat rationis usum.

Inf. art. 4. cor. & 2. 2. quaest. XLI. *art. 2. ad 3. & quaest.* CLVII. *art. 4. cor. & mal. quaest.* XII. *art. 1.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. VI. circ. princ.) Ergo ira non impedit rationem.

2. Praeterea. Quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit in VII. Eth. (loc. cit.) quod *iracundus non est insidiator, sed manifestus*. Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quae est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Praeterea. Iudicium rationis evidentius fit ex adiunctione contrarii: quia *contraria iuxta se posita magis elucescunt*. Sed ex hoc etiam crescit ira: dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. II. post med.) quod *magis homines irascuntur, si contraria praeexistunt, sicut honorati, si dehonorentur*, & sic de aliis. Ergo ex eodem ira crescit, & iudicium rationis adiuvatur. Non ergo ira impedit iudicium rationis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in V. Moral. (cap. XXX. parum a princ.) quod *ira intelligentiae lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit*.

Respondeo dicendum, quod mens, vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediant, sicut patet in ebrietate, & somno. Dictum est autem (ar. praec.) quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira inter ceteras passiones manifestius impedit iudicium rationis, secundum illud Psalm. XXX. 10. *Conturbatus est in ira oculus meus.*

Ad primum ergo dicendum, quod a ratione est principium irae quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira; sed perfectum iudicium rationis passio irae praeoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quae est materialis in ira: & quantum ad hoc impedit iudicium rationis.

Ad secundum dicendum, quod iracundus dicitur esse *manifestus*, non quia manifestum sit sibi quid facere debeat, sed quia manifeste operatur, non quaerens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quae non potest discernere, quid sit occultandum, & quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim vero est ex ampliatione cordis, quae pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. Unde & de magnanimo Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. a med.) quod est *manifestus oditor, & amator; & manifeste dicit, & operatur*. Concupiscentia autem dicitur esse *latens, & insidiosa*, quia ut plurimum delectabilia, quae concupiscuntur, habent turpitudinem quamdam, & mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quae sunt virilitatis, & excellentiae, cuiusmodi sunt vindictae, quaerit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (quaest. XLVI. art. 4.) motus irae a ratione incipit: & ideo secundum idem (*a*) appositio contrarii ad contrarium adiuvat iudicium rationis, & auget iram. Cum enim aliquis habet honorem, vel divitias, & postea incurrit alicuius detrimentum, illud detrimentum apparet maius, tum propter vicinitatem contrarii, tum quia erat inopinatum, & ideo causat maiorem tristitiam; sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant maiorem delectationem: & secundum augmentum tristitiae praecedentis consequenter augetur & ira.

A. Re-

(a) *Al.* oppositio.

ARTICULUS IV. 266

Utrum ira maxime causet taciturnitatem.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per crementum iræ usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus iræ quos Dominus assignat Matth. v. 22. dicens: *Qui irascitur fratri suo .... & qui dixerit fratri suo, Racha .... & qui dixerit fratri suo, Fatue.* Ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Præterea. Ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata: unde dicitur Proverb. xxv. 28. *Sicut urbs patens, & absque murorum ambitu; ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum.* Sed ira maxime impedit iudicium rationis, ut dictum est (art. præc.) Ergo facit maxime profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

3. Præterea. Matth. xii. 34. dicitur: *Ex abundantia cordis os loquitur.* Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est (art. 2. huius quæst.) Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

Sed contra est quod Gregorius dicit in V. Moral. (cap. xxx. circ. med.) quod *ira per silentium clausa intra mentem vehementius æstuat.*

Respondeo dicendum, quod ira, sicut iam dictum est (art. præc. ad 1.) & cum ratione est, & impedit rationem; & ex utraque parte potest taciturnitatem causare.

Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius in V. Moral. (loc. sup. cit.) dicit: *Aliquando ira, perturbato animo, quasi ex iudicio silentium inducit.*

Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est (art. 2. hui. quæst.) perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, & maxime usque ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis, & in facie, & in lingua: unde, sicut dictum est (art. 2. huius quæst.) *lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi.* Potest ergo esse tanta perturbatio iræ quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi; & tunc sequitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum iræ quandoque est usque ad impediendam rationem a cohibitione linguæ; quandoque autem ultra procedit usque ad impediendum motum linguæ, & aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum; & tunc causatur taciturnitas, & immobilitas exteriorum membrorum, & quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.

QUAESTIO XLIX.

De habitibus in generali, quoad eorum substantiam,

in quatuor articulos divisa.

POst actus, & passiones considerandum est de principiis humanorum actuum: & primo de principiis intrinsecis; secundo de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia, & habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum est (quæst. lxxvii.) nunc restat de habitibus considerandum.

Et primo quidem in generali; secundo vero de virtutibus, & vitiis, & huiusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali quatuor consideranda sunt.

Primo quidem de ipsa substantia habituum. Secundo de subiecto eorum. Tertio de causa generationis, augmenti, & corruptionis ipsorum. Quarto de distinctione ipsorum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum habitus sit qualitas.

Secundo, utrum sit determinata species qualitatis.

Tertio, utrum habitus importet ordinem ad actum.

Quarto de necessitate habitus.

AR-

ARTICULUS I. 267

Utrum habitus sit qualitas.

I. dist. III. *quæst.* V. *ad* 5. *& II. dist.* XXII. *ar.* 1. *&* 2. *quæst.* 1. *corp. & veri. quæst.* XX. *art.* 2. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. lxxiii.) quod hoc nomen *habitus* dictum est ab hoc verbo *habere*. Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed & ad alia genera: dicimur enim habere quantitatem, & pecuniam, & alia huiusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea. Habitus ponitur unum prædicamentum, ut patet in Lib. Prædicamentorum (cap. *Habere*.) Sed unum prædicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. Præterea. Omnis habitus est dispositio, ut dicitur in Prædicam. (cap. *de qualit.*) Sed *dispositio est ordo habentis partes*, ut dicitur in V. Metaph. (tex. 24.) Hoc autem pertinet ad prædicamentum situs. Ergo habitus non est qualitas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Prædicam. (loc. cit.) quod *habitus est qualitas de difficili mobilis*.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum: a quo quidem nomen *habitus* dupliciter derivatur. Uno quidem modo secundum quod homo, vel quæcumque alia res dicitur aliquid habere. Alio modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud.

Circa primum considerandum est, quod *habere*, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter Postprædicamenta *habere* ponit, quæ scilicet diversa rerum genera consequuntur, sicut sunt *opposita*, & *prius*, & *posterius*, & alia huiusmodi.

Sed inter ea quæ habentur, talis videtur esse distinctio, quod quædam sunt in quibus nihil est medium inter habens, & id quod habetur, sicut inter (*a*) subiectum & qualitatem, vel quantitatem nihil est medium; quædam vero sunt in quibus non est aliquod medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium, vel amicum; quædam vero sunt inter quæ est aliquid medium, non quidem actio, vel passio, sed aliquid per modum actionis, vel passionis, prout scilicet unum est ornans, vel regens, & aliud ornatum, aut rectum. Unde Philosophus dicit in V. Metaph. (tex. 25.) quod *habitus dicitur tamquam actio quædam habentis, & habiti*; sicut est in illis quæ circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur *prædicamentum habitus*; de quo dicit Philosophus in V. Metaph. (ibid.) quod *inter habentem indumentum, & indumentum, quod habetur, est habitus medius*.

Si autem sumatur *habere*, prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa, vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est; de qua Philosophus in V. Metaph. (loc. sup. cit.) dicit, quod *habitus dicitur dispositio, secundum quam bene, vel male disponitur dispositum aut secundum se, aut ad aliud*; ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu: unde dicendum est, quod habitus est qualitas.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de *habere* communiter sumpto: sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de habitu, secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens, & id quod habetur: sic enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod dispositio quidem semper importat ordinem alicuius habentis partes; sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit, scilicet aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem: in quo, ut Simplicius dicit in comment. Prædicamentorum (in cap. *de qual.*) comprehendit omnes dispositiones: corporales quidem in eo quod dicit, *secundum locum*; & hoc pertinet ad prædicamentum *situs*, qui est ordo partium in loco: quod autem dicit, *secundum potentiam*, includit illas dispositiones quæ sunt in præparatione, & idoneitate nondum perfecte, sicut scientia, & virtus inchoata: quod autem dicit, *secundum speciem*, includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur *habitus*, sicut scientia, & virtus complete.

A R-

(*a*) *Al.* obiectum.

ARTICULUS II. 268

Utrum habitus sit determinata species qualitatis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis. Quia, ut dictum est (art. præc.) habitus, secundum quod est qualitas, dicitur *dispositio secundum quam bene, aut male disponitur dispositum*. Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem: nam & secundum figuram contingit aliquid bene, vel male esse dispositum, & similiter secundum calorem, & frigus, & secundum omnia huiusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea. Philosophus in Prædicamentis (cap. *de qual.*) caliditatem, & frigiditatem dicit esse dispositiones, vel habitus, sicut ægritudinem, & sanitatem. Sed calor, & frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus, vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea. Difficile mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis; sed magis pertinet ad motum, vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis; sed *oportet differentias per se advenire generi*, ut Philosophus dicit in VII. Metaph. (tex. 42. & seq.) Ergo cum habitus dicatur esse *qualitas difficile mobilis*, videtur quod non sit determinata species qualitatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Prædicamentis (cap. *de qual.*) quod *una species qualitatis est habitus, & dispositio*.

Respondeo dicendum, quod Philosophus in Prædicamentis (cap. *de qual.*) ponit inter quatuor species qualitatis *primam dispositionem, & habitum*.

Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius in comment. Prædicam. (ibid.) dicens, quod qualitatum quædam sunt naturales, quæ secundum naturam insunt, & semper; quædam autem sunt adventitiæ, quæ ab extrinseco efficiuntur, & possunt amitti. Et hæ quidem quæ sunt adventitiæ, sunt habitus, & dispositiones, secundum *facile*, & *difficile amissibile* differentes. Naturalium autem qualitatum quædam sunt secundum id quod aliquid est in potentia; & sic est secunda species qualitatis: quædam vero, secundum quod aliquid est in actu; & hoc vel in profundum, vel secundum superficiem: si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis; secundum vero superficiem est quarta species qualitatis; sicut *figura*, & *forma*, quæ est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multæ figuræ, & qualitates passibiles non naturales, sed adventitiæ; & multæ dispositiones non adventitiæ, sed naturales, sicut sanitas, & pulchritudo, & huiusmodi: & propter hoc non convenit ordini specierum, semper enim quod naturalius est, prius est.

Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum, & habituum ab aliis qualitatibus. Proprie enim qualitas importat quemdam modum substantiæ: modus autem est, ut dicit Augustinus IV. super Genes. ad lit. (cap. III. in med.) *quem mensura præfigit*: unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id, secundum quod determinatur potentia materiæ secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ; ita id, secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Philosophum in V. Metaph. (tex. 19.) Modus autem, sive determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem, & passionem, quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia, & forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus, vel determinatio (a) subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas secundum sui rationem est sine motu, & sine ratione boni, & mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene, vel male dispositum, nec cito, vel tarde transiens. Modus autem, sive determinatio subiecti secundum actionem, & passionem attenditur in secunda, vel tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur, quod aliquid facile, vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens, aut diuturnum; non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni, vel mali: quia motus, & passiones non habent rationem finis. Bonum autem, & malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus,

(a) Al. obiecti.

dus, & determinatio subiecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis, quæ est *habitus*, & *dispositio*. Dicit enim Philosophus in VII. Phys. (tex. 17.) loquens de habitibus animæ, & corporis, quod sunt *dispositiones quædam perfecti ad optimum: dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam*. Et quia *ipsa forma, & natura rei est finis, & cuius causa fit aliquid*, ut dicitur in II. Physic. (tex. 23.) ideo in prima specie consideratur & *bonum*, & *malum*, & etiam *facile*, & *difficile mobile*, secundum quod aliqua natura est finis generationis, & motus. Unde in V. Metaph. (tex. 25.) Philosophus definit habitum, quod est *dispositio secundum quam aliquis disponitur bene, vel male*: & in II. Ethic. (cap. v. parum a princ.) dicit, quod *habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene, vel male*. Quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem boni; quando autem non conveniens, tunc habet rationem mali.

Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo *habitus* ponitur prima species qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod dispositio ordinem quemdam importat, ut dictum est (art. præc. ad 3.) unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem nisi in ordine ad aliquid: & si addatur *bene*, vel *male*, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quæ est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem, vel frigus non dicitur aliquis disponi bene, vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens, vel non conveniens. Unde & ipsæ figuræ, & passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes, vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus, vel dispositiones. Nam figura, prout convenit naturæ rei, & color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem, & frigus, secundum quod conveniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas, & frigiditas ponuntur a Philosopho in prima specie qualitatis.

Unde patet solutio ad secundum, licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit in comment. Prædicamentorum (cap. *de qualit.*)

Ad tertium dicendum, quod ista differentia *difficile mobile* non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod est genus habitus: nam in V. Metaph. (tex. 25.) *dispositio* ponitur in definitione habitus. Alio modo secundum quod est aliquid contra habitum divisum. Et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum dupliciter. Uno modo sicut perfectum, & imperfectum in eadem specie; ut scilicet *dispositio* dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittatur; *habitus* autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur: & sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distingui, sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur *dispositiones* illæ qualitates primæ speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut ægritudo, & sanitas; *habitus* vero dicantur illæ qualitates quæ secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiæ, & virtutes: & secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad huius distinctionis probationem inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quæ secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, *habitus* dicuntur: & e converso est de qualitatibus quæ secundum suam rationem sunt difficile mobiles: nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen *habitus* diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen *dispositionis*. Nec impeditur quin secundum hoc *facile*, & *difficile mobile* sint specificæ differentiæ, propter hoc quod ista pertinent ad passionem, & motum, & non ad genus qualitatis: nam istæ differentiæ, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias, & per se differentias qualitatum; sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales loco substantialium, inquantum per eas designantur principia essentialia.

A R-

ARTICULUS III. 269

Utrum habitus importet ordinem ad actum.

Inf. art. 4. cor. & quaest. l. art. 1. ad 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum. *Unumquodque enim agit, secundum quod est actu*. Sed Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 8.) quod *cum aliquis fit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere*. Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Praeterea. Illud quod ponitur in definitione alicuius, per se convenit illi. Sed *esse principium actionis* ponitur in definitione potentiae, ut patet in V. Met. (tex. 17.) Ergo esse principium actus per se convenit potentiae. Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia; & sic non erit prima species qualitatis habitus, vel dispositio.

3. Praeterea. Sanitas quandoque est habitus, & similiter macies, & pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non ergo est de ratione habitus quod sit principium actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. XXI. paulo a princ.) quod *habitus est quo aliquid agitur, cum opus est*: & Commentator dicit in III. de Anima (comment. 18.) quod *habitus est quo quis agit cum voluerit*.

Respondeo dicendum, quod habere ordinem ad actum potest competere habitui & secundum rationem habitus, & secundum rationem subiecti, in quo est habitus.

Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum: est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit, vel non convenit. Sed natura rei, quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem. Unde & in V. Metaph. (tex. 25.) dicitur in definitione habitus, quod *est dispositio secundum quam bene, vel male disponitur dispositum, aut secundum se*, idest secundum suam naturam, *aut ad aliud*, idest in ordine ad finem.

Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subiecti in quo sunt, primo, & principaliter important ordinem ad actum: quia, ut dictum est (art. praec.) habitus primo & per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura, & ratio potentiae est ut sit principium actus. Unde omnis habitus, qui est alicuius potentiae ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas; & secundum hoc potest esse principium operationis: sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur *actus primus*, & operatio *actus secundus*, ut patet in II. de Anima (tex. 5.)

Ad secundum dicendum, quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura praecedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod sanitas dicitur *habitus*, vel *habitualis dispositio* in ordine ad naturam, sicut dictum est (in corp. art.) inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit in X. de historia animalium (cap. 1. cir. princ.) quod *homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani*: & est simile in aliis.

ARTICULUS IV. 270

Utrum sit necessarium esse habitum.

Ver. quaest. XX. art. 2. cor. & ver. quaest. 1. art. 1. cor. & ad 11. & 13. & quaest. 11. art. 2. cor.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene, vel male ad aliquid, sicut dictum est (art. 2. huius quaest.) Sed per suam formam aliquid bene, vel male disponitur: nam secundum formam aliquid est bonum, sicut & ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. Prae-

2. Præterea. Habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter: nam & potentiæ naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Præterea. Sicut potentia se habet ad bonum, & ad malum, ita & habitus; & sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

Sed contra est quod *habitus sunt perfectiones quædam*, ut dicitur in VII. Phys. (tex. 17.) Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitus esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. & 3. huius quæst.) habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, & operationem, vel finem eius, (a) secundum quam bene, vel male aliquid ad hoc disponitur.

Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem ut id quod disponitur, sit alterum ab eo ad quod disponitur; & sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit cuius natura non sit composita ex potentia, & actu, & cuius substantia sit sua operatio, & ipsum sit propter seipsum; ibi habitus, vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, & ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio, & habitus locum non habet: quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus cæleste sit compositum ex materia, & forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in I. dictum est (quæst. LXVI. art. 2.) non habet ibi locum dispositio, vel habitus ad formam, aut etiam ad operationem: quia natura cælestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subiectum ad unum eorum ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt; ut sic disponatur bene, vel male ad formam, & ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus *dispositiones*, vel *habitus*, sed *simplices qualitates*. Dicimus autem *dispositiones*, vel *habitus* sanitatem, pulchritudinem, & alia huiusmodi, quæ important quamdam commensurationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit in V. Metaph. (tex. 25.) quod *habitus est dispositio*; & dispositio est *ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem*, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst. ad 3.)

Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas, & operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt; ideo necesse est habitus esse.

Ad primum ergo dicendum, quod per formam perficitur natura rei; sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione: ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ est vel finis, vel via in finem. Et si quidem habeat forma (b) determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam. Si autem sit talis forma quæ possit diversimode operari, sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum, quod potentia quandoque se habet ad multa; & ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quæ non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est (in cor. art.) & propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatæ ad unum.

Ad tertium dicendum, quod non idem habitus se habet ad bonum, & malum, sicut infra patebit (quæst. LIV. art. 3.) eadem autem potentia se habet ad bonum, & malum: & ideo necessarii sunt habitus, ut potentiæ determinentur ad bonum.

QUAE-

(a) *Ita cum cod. Alcan. edit. Romana. Nicolaius* ad hunc. *Edit. Patav.* ad alterum disponitur. *Al. item* secundum quem. *Cod. Tarrac.* secundum quam aliquid ad hoc disponitur. *Vide infra quæst. 1. art. 3. in corp.* (b) *Ita cod. Tarrac. Garcia, & edit. Patav. Cod. Alcan. & edit. Rom.* determinate. *Nicolaius* determinata.

QUAESTIO L.

De subiecto habituum, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de subiecto habituum: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum in corpore sit aliquis habitus.

Secundo, utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

Tertio, utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus.

Quarto, utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Quinto, utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Sexto, utrum in substantiis separatis.

ARTICULUS I. 271

Utrum in corpore sit aliquis habitus.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit in III. de Anima (comment. 18.) *habitus est quo quis agit, cum voluerit*. Sed actiones corporales non subiacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Praeterea. Omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Praeterea. Omnes dispositiones corporales subiacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quae dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed contra est quod Philosophus in Praedicamentis (cap. *de qual.*) sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, *habitum* nominari dicit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 2. 3. & 4.) habitus est quaedam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem.

Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subiecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quae sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatae ad unum. Dictum est autem (quaest. praec. art. 4.) quod habitualis dispositio requiritur ubi subiectum est in potentia ad multa. Operationes vero quae sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animae, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus: unde *ex similibus actibus similes habitus causantur*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet corpus disponitur, & habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae.

Si vero loquamur de dispositione subiecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subiectum ad formam: & hoc modo sanitas, & pulchritudo, & huiusmodi *habituales dispositiones* dicuntur; non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt.

Alexander vero posuit nullo modo habitum, vel dispositionem primae speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in comm. Praed. (in cap. *de qualit.*) sed dicebat, primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam: & quod Aristoteles inducit in Praedicamentis de sanitate, & aegritudine, non inducit, quasi pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli; ut sit sensus, quod sicut aegritudo, & sanitas possunt esse facile, vel difficile mobiles; ita etiam qualitates primae speciei, quae dicuntur *habitus*, & *dispositio*. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristotelis: tum quia eodem modo loquendi utitur exemplificando de sanitate, & aegritudine, & de virtute, & de scientia: tum quia in VII. Phys. (tex. 17.) ponit expresse inter habitus pulchritudinem, & sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu, secundum quod est dispositio ad operationem; & de actibus corporis qui sunt a natura; non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad secundum dicendum, quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles propter mutabilitatem corporalium causarum; possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad

ad tale ſubiectum, quia ſcilicet tali ſubiecto durante, amoveri non poſſunt: vel quia ſunt difficile mobiles per comparationem ad alias diſpoſitiones. Sed qualitates animæ ſunt ſimpliciter difficile mobiles propter immobilitatem ſubiecti. Et ideo non dicit, quod ſanitas difficile mobilis ſimpliciter ſit habitus, ſed quod eſt *ut habitus*, ſicut in Græco habetur. Qualitates autem animæ dicuntur ſimpliciter *habitus*.

Ad tertium dicendum, quod diſpoſitiones corporales, quæ ſunt in prima ſpecie qualitatis, ut quidam poſuerunt, differunt a qualitatibus tertiæ ſpeciei in hoc quod qualitates tertiæ ſpeciei ſunt ut *in fieri*, & ut in motu, unde dicuntur *paſſiones*, vel *paſſibiles qualitates*: quando autem iam pervenerint ad perfectum, quaſi ad ſpeciem, tunc iam ſunt in prima ſpecie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius in comment. Prædicam. (cap. *de qualit.*) quia ſecundum hoc calefactio eſſet in tertia ſpecie qualitatis, calor autem in prima; Ariſtoteles autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit (ſicut Simplicius ibidem refert) quod *paſſio*, vel *paſſibilis qualitas*, & *diſpoſitio*, & *habitus* differunt in corporibus ſecundum intenſionem, & remiſſionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem ſecundum calefieri tantum, non autem ut calefacere poſſit, tunc eſt *paſſio*, ſi ſit cito tranſiens, vel *paſſibilis qualitas*, ſi ſit manens. Quando autem iam ad hoc perducitur quod poteſt etiam alterum calefacere, tunc eſt *diſpoſitio*. Si autem ulterius intantum confirmetur, quod ſit difficile mobilis, tunc erit *habitus*: ut ſic *diſpoſitio* ſit quædam intenſio, ſeu perfectio paſſionis, vel paſſibilis qualitatis, *habitus* autem diſpoſitionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intenſio, & remiſſio non important diverſitatem ex parte ipſius formæ, ſed ex diverſa participatione ipſius ſubiecti; & ita non diverſificarentur per hoc ſpecies qualitatis.

Et ideo aliter dicendum eſt, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. XLIX. art. 2. ad 1.) commenſuratio ipſarum qualitatum paſſibilium, ſecundum convenientiam ad naturam, habet rationem *diſpoſitionis*: & ideo facta alteratione circa ipſas qualitates paſſibiles, quæ ſunt *calidum*, *frigidum*, *humidum*, & *ſiccum*, fit ex conſequenti alteratio ſecundum ægritudinem, & ſanitatem. Primo autem, & per ſe non eſt alteratio ſecundum huiuſmodi habitus, & diſpoſitiones.

ARTICULUS II. 272

Utrum anima ſit ſubiectum habitus ſecundum ſuam eſſentiam, vel ſecundum ſuam potentiam.

I. diſt. XXVI. *art.* 3. *ad* 4. *&* 5.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod habitus ſint in anima magis ſecundum eſſentiam quam ſecundum potentiam. Diſpoſitiones enim, & habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum eſt (quæſt. XLIX. art. 3.) Sed natura magis attenditur ſecundum eſſentiam animæ quam ſecundum potentias: quia anima ſecundum ſuam eſſentiam eſt natura corporis talis, & forma eius. Ergo habitus ſunt in anima ſecundum eius eſſentiam, & non ſecundum potentiam.

2. Præterea. Accidentis non eſt accidens; habitus autem eſt quoddam accidens. Sed potentiæ animæ ſunt de genere accidentium, ut in primo dictum eſt (quæſt. LXXVII. art. 1.) Ergo habitus non eſt in anima ratione ſuæ potentiæ.

3. Præterea. Subiectum eſt prius eo quod eſt in ſubiecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam ſpeciem qualitatis, eſt prior quam potentia, quæ pertinet ad ſecundam ſpeciem. Ergo habitus non eſt in potentia animæ ſicut in ſubiecto.

Sed contra eſt quod Philoſophus in I. Ethic. (cap. ult.) ponit diverſos habitus in diverſis partibus animæ.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. XLIX. art. 2. & 3.) habitus importat diſpoſitionem quamdam in ordine ad naturam, vel ad operationem.

Si ergo accipiatur habitus, ſecundum quod habet ordinem ad naturam, ſic non poteſt eſſe in anima, ſi tamen de natura humana loquamur: quia ipſa anima eſt forma completiva humanæ naturæ. Unde ſecundum hoc magis poteſt eſſe aliquis habitus, vel diſpoſitio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus.

Sed ſi loquamur de aliqua ſuperiori natura, cuius homo poteſt eſſe particeps, ſecundum illud II. Pet. 1. 4. (*a*) *Ut ſimus conſortes naturæ divinæ*; ſic nihil prohibet in anima ſecundum ſuam eſſentiam eſſe aliquem habitum, ſcilicet gratiam,

(*a*) *Vulgata*: ut . . . . efficiamini divinæ conſortes naturæ.

tiam, ut infra dicetur (quæst. cx, ar.4.)

Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas: quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est (quæst. xlix, art. 4.) Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias.

Ad primum ergo dicendum, quod essentia animæ pertinet ad naturam humanam, non sicut subiectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma, & natura, ad quam aliquis disponitur.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subiectum, secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subiectum alterius; & sic dicitur unum accidens esse subiectum alterius, ut superficies coloris: & hoc modo potest potentia esse subiectum habitus.

Ad tertium dicendum, quod habitus præmittitur potentiæ, secundum quod importat dispositionem ad naturam; potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quæ est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus, cuius potentia est subiectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem: unde est posterior potentia.

Vel potest dici, quod habitus præponitur potentiæ sicut completum incompleto, & actus potentiæ: actus enim naturaliter est prior; quamvis potentia sit prior ordine generationis, & temporis, ut dicitur in VII. & IX. Metaph. (tex. 13. & seq.).

ARTICULUS III. 273

Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.

III. dist. XXIII. *quæst.* I. *art.* I. *cor.* & *dist.* XXXIII. *quæst.* II. *art.* 4. & *veri. quæst.* I. *art.* I. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in potentiis sensitivæ partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita & sensitiva. Sed in potentiis nutritivæ partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivæ partis aliquis habitus debet poni.

2. Præterea. Sensitivæ partes sunt communes nobis, & brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, quæ in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.) Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Præterea. Habitus animæ sunt scientiæ, & virtutes: & sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquæ scientiæ; cum scientia sit universalium, quæ vires sensitivæ apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. x. in princ.) quod *aliquæ virtutes*, scilicet temperantia, & fortitudo, *sunt irrationabilium partium*.

Respondeo dicendum, quod vires sensitivæ dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturæ; alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis.

Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad unum, sicut & natura: & ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturæ operantur.

Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt: & sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene, aut male ad aliquid disponuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vires nutritivæ partis non sunt natæ obedire imperio rationis, & ideo non sunt in eis aliqui habitus; sed vires sensitivæ natæ sunt obedire imperio rationis, & ideo in eis esse possunt aliqui habitus: nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo *rationales* dicuntur, ut in I. Ethic. (cap. ult.) dicitur.

Ad secundum dicendum, quod vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ: & sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes; sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas, & pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic, vel aliter; hoc modo in brutis animalibus habitus quo-

quammodo poni possunt. Unde Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quaest. xxxvi. non longe a princ.) quod *videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu: quod cum in earum consuetudinem vertitur, domitae, & mansuetae vocantur*. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis: quia non habent dominium utendi, vel non utendi; quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad tertium dicendum, quod *appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali*, ut dicitur in III. de Anima (tex. 57.) sed vires rationales apprehensivae natae sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis; cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus. Unde etiam Philosophus dicit cap. ii. de memoria (& reminisc. a med.) quod *consuetudo multum operatur ad bene memorandum:* quia etiam istae vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivae exteriores, ut visus, & auditus, & huiusmodi, non sunt susceptivae aliquorum habituum; sed secundum dispositionem suae naturae ordinantur ad suos actus determinatos; sicut & membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

ARTICULUS IV. 274

Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Inf. quaest. lr. *art.* 3. *cor. & quaest.* lrii. *art.* 3. *cor. & quaest.* lvi. *art.* 5. *& quaest.* lxvii. *ar.* 2. *cor. & ver. quaest.* xx. *art.* 2. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est (ar. 2. huius quaest.) Sed operationes hominis sunt communes animae, & corpori, ut dicitur in I. de Anima (tex. 64. & seq.) Ergo & habitus. Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur in III. de Anima (tex. 6.) Ergo intellectus non est subiectum alicuius habitus.

2. Praeterea. Omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum; quod autem est compositum ex forma, & materia, habet potentiam, & actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia, & actu, sed solum in eo quod est compositum ex materia, & forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solum in coniuncto, quod est compositum ex anima, & corpore.

3. Praeterea. Habitus est *dispositio secundum quam aliquis bene, vel male disponitur ad aliquid*, ut dicitur in V. Metaph. (tex. 25.) Sed quod aliquis bene, vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione: unde etiam in II. de Anima (tex. 94.) dicitur, quod *molles carne bene aptos mente videmus*. Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus, sed in aliqua potentia quae est actus alicuius partis corporis.

Sed contra est quod Philosophus in VI. Ethic. (cap. ii. iii. & x.) ponit *scientiam*, & *sapientiam*, & *intellectum*, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animae.

Respondeo dicendum, quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere, quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur: unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod unum numero existens est omnibus hominibus commune. Unde si intellectus possibilis sit unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subiecto; sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quae sunt diversae in diversis.

Sed ista positio primo quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quod vires sensitivae non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quae sunt sapientia, scien-

scientia, & Intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit in III. de Anima (tex. 8. & 18.) quod *intellectus possibilis*, *cum* (a) *sic fiat singula*, idest cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, *tunc fit secundum actum*, eo modo quo sciens dicitur esse in actu: quod quidem accidit, cum aliquis (b) potest operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur & tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter, ut ante *addiscere*, aut *invenire*. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiæ, quo potest considerare etiam cum non considerat. Secundo etiam hæc positio est contra rei veritatem. Sicut enim eius est potentia cuius est operatio, ita etiam eius est habitus cuius est operatio. Intelligere autem, & considerare est proprius actus intellectus. Ergo & habitus quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert in comment. Prædicam. (cap. *de qualit.*) quod quia *omnis operatio hominis est quodammodo coniuncti*, ut Philosophus dicit in I. de Anima (tex. 64. & seq.) ideo nullus habitus est animæ tantum, sed coniuncti: & per hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat.

Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio obiecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad obiectum. Unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia, quæ est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut obiectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ, & corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in I. de Anima (tex. 66.) Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut obiectum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 3. & 39.) Unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animæ, & corpori.

Et ideo dicendum est, quod intellectus possibilis est subiectum habitus. Illi enim competit esse subiectum habitus quod est in potentia ad multa; & hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subiectum habituum intellectualium.

Ad secundum dicendum, quod sicut potentia ad esse sensibile convenit materiæ corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam, & actum perfectum.

Ad tertium dicendum, quod quia vires apprehensivæ interius præparant intellectui possibili proprium obiectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum: & sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus; principaliter autem est in intellectu possibili.

ARTICULUS V. 275

Utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Sup. quæst. XLIX. *art.* 4. *& II. dist.* XXVII. *art.* 1. *ad* 2. *& III. dist.* XXIII. *quæst.* 1. *art.* 1. *corp. & dist.* XXVII. *quæst.* II. *art.* 3. *ad* 5. *& ver. quæst.* 1. *art.* 1. *corp. & art.* 2. *corp.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subiectum alicuius habitus.

2. Præterea. In intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est (quæst. IX. ar. 1.) Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Præterea. In potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatæ. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum a ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed contra est quod iustitia est habitus quidam. Sed iustitia est in voluntate: est enim *iustitia habitus quidam secundum quem aliqui volunt, & operantur iusta*, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1. in princ.) Ergo voluntas est subiectum alicuius habitus.

Respondeo dicendum, quod omnis potentia

(a) Ita cod. Alcan. edit. Rom. & Nicolai. Al. deest sic. (b) Al. possit.

entia quæ diverſimode poteſt ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene diſponatur ad ſuum actum. Voluntas autem, cum ſit potentia rationalis, diverſimode poteſt ad agendum ordinari: & ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene diſponatur ad ſuum actum. Ex ipſa etiam ratione habitus apparet quod habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus eſt *quo quis utitur, cum voluerit*, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut in intellectu eſt aliqua ſpecies, quæ eſt ſimilitudo obiecti; ita oportet in voluntate, & in qualibet vi appetitiva eſſe aliquid quo inclinetur in ſuum obiectum; cum nihil aliud ſit actus appetitivæ virtutis quam inclinatio quædam, ut ſupra dictum eſt (quæſt. VI. art. 4. & quæſt. XXII. art. 2.) Ad ea ergo ad quæ ſufficienter inclinatur per naturam ipſius potentiæ, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia neceſſarium eſt ad finem humanæ vitæ quod vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ ſe habet ad multa, & diverſa; ideo neceſſe eſt quod in voluntate, & in aliis viribus appetitivis ſint quædam qualitates inclinantes, quæ dicuntur *habitus*.

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus agens eſt agens tantum, & nullo modo patiens; ſed voluntas, & quælibet vis appetitiva eſt movens, & motum, ut dicitur in III. de Anima (text. 54.) Et ideo non eſt ſimilis ratio de utroque: nam eſſe ſuſceptivum habitus convenit ei quod eſt quodammodo in potentia.

Ad tertium dicendum, quod voluntas ex ipſa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diverſificatur, neceſſarium eſt ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod ſequatur promptior operatio.

ARTICULUS VI. 276

Utrum in Angelis ſit aliquis habitus.

Inf. quæſt. LI. *art.* 1. *corp.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod in Angelis non ſint habitus. Dicit enim Maximus commentator Dionyſii in VII. cap. de cæl. Hier. (parum a princ.) *Non convenit arbitrari virtutes intellectuales, idest ſpirituales, more accidentium, quemadmodum & in nobis ſunt, in divinis intellectibus*, ſcilicet Angelis, *eſſe, ut aliud in alio ſit ſicut in ſubiecto: accidens enim omne illinc repulſum eſt*. Sed omnis habitus eſt accidens. Ergo in Angelis non ſunt habitus.

2. Præterea. Sicut Dionyſius dicit in cap. IV. de cæl. Hier. (parum a princ.) *ſanctæ cæleſtium eſſentiarum diſpoſitiones ſuper omnia alia Dei bonitatem participant*. Sed ſemper quod eſt per ſe, eſt prius, & potius eo quod eſt per aliud. Ergo Angelorum eſſentiæ per ſeipſas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et hæc videtur eſſe ratio Maximi, qui ibidem (loc. cit.) ſubdit: *Si enim hoc eſſet, non utique maneret in ſemetipſa harum eſſentia, nec deificari per ſe, quantum foret poſſibile, valuiſſet*.

3. Præterea. Habitus eſt diſpoſitio quædam, ut dicitur in V. Metaph. (tex. 25.) Sed diſpoſitio, ut ibidem dicitur, eſt *ordo habentis partes*. Cum ergo Angeli ſint ſimplices ſubſtantiæ, videtur quod in eis non ſint diſpoſitiones, & habitus.

Sed contra eſt quod Dionyſius dicit VII. cap. cæl. Hier. (parum a princ.) quod *Angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes, & Throni, & effuſio ſapientiæ, manifeſtativo deiformium ipſorum habituum nomine*.

Reſpondeo dicendum, quod quidam poſuerunt, in Angelis non eſſe habitus; ſed quod quæcumque dicuntur de eis, eſſentialiter dicuntur. Unde Maximus poſt prædicta verba quæ induximus (in arg. 2.) dicit: *Habitus earum, atque virtutes quæ in eis ſunt, eſſentiales ſunt propter immaterialitatem*. Et hoc etiam Simplicius dicit in comment. Prædicam. (cap. *de qual.*) *Sapientia quæ eſt in anima, habitus eſt; quæ autem in intellectu, ſubſtantia: omnia enim quæ ſunt divina, & per ſe ſufficientia ſunt, & in ſeipſis exiſtentia*.

Quæ quidem poſitio partim habet veritatem, & partim continet falſitatem. Manifeſtum eſt enim ex præmiſſis (quæſt. XLIX. art. 4.) quod ſubiectum habitus non eſt niſi ens in potentia. Conſiderantes igitur prædicti Commentatores, quod Angeli ſunt immateriales, & quod non eſt in illis potentia materiæ, ſecundum hoc ab eis habitum excluſerunt, & omne accidens. Sed quia licet in Angelis non ſit potentia materiæ, eſt tamen in eis aliqua potentia (eſſe enim actum purum eſt proprium Dei) ideo, inquantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis poſſunt habitus inveniri.

Sed

Sed quia potentia materiæ, & potentia intellectualis substantiæ non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit in comment. Prædicam. (loc. sup. cit.) quod *habitus intellectualis substantiæ non sunt similes his qui sunt hic habitibus; sed magis sunt similes simplicibus, & immaterialibus speciebus, quas continet in seipsa*.

Circa huiusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, & aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium: & ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam; non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est) sed cum permixtione alicuius potentiæ; & tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in I. dictum est (quæst. lv. ar. 3.) inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam; sed inquantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, & alia secundum modum suæ substantiæ, ut dicitur in Libro de causis (propos. 8. & 13.) & tanto perfectius, quanto est perfectior. Sed quia nullus Angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat; propter hoc ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum, & voluntatem indiget aliquibus habitibus, tamquam in potentia existens respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) *habitus eorum esse deiformes*, quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in Angelis, cum sint immateriales.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Maximi intelligendum est de habitibus, & accidentibus materialibus.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod convenit Angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam, & bonitatem divinam, ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum, quod in Angelis non sunt partes essentiæ, sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, & voluntas eorum se habet ad plura.

QUAESTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa habituum: & primo quantum ad generationem ipsorum; secundo quantum ad augmentum; tertio quantum ad diminutionem, & corruptionem.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum aliquis habitus sit a natura.

Secundo, utrum aliquis habitus ex actibus causetur.

Tertio, utrum per unum actum possit generari habitus.

Quarto, utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

ARTICULUS I. 277

Utrum aliquis habitus sit a natura.

Inf. quæst. LXIII. *art.* I. *&* 2. 2. *quæst.* XLVII. *art.* 15. *& III. dist.* XXXIII. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* I. *& ver. quæst.* I. *art.* 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus sit a natura. Eorum enim quæ sunt a natura, usus non subiacet voluntati. Sed habitus est *quo quis utitur, cum voluerit*, ut dicit Commentator in III. de Anima (comment. 18.) Ergo habitus non est a natura.

2. Præterea. Natura non facit per duo quod per unum potest facere. Sed potentiæ animæ sunt a natura. Si igitur habitus potentiarum a natura essent, habitus, & potentia essent unum.

3. Præterea. Natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est (quæst. XLIX. ar. 4.) Si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum. Ergo habitus non est a natura.

Sed contra est quod in VI. Eth. (cap. VI.) inter alios habitus ponitur *intellectus principiorum*, qui est a natura: unde & principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Res-

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Uno modo secundum naturam speciei; sicut naturale est homini esse risibile, & igni ferri sursum. Alio modo secundum naturam individui; sicut naturale est Socrati, vel Platoni esse ægrotativum, vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter. Uno modo quia totum est a natura; alio modo quia secundum aliquid est a natura, & secundum aliquid est ab exteriori principio, sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura; cum autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio.

Si igitur loquamur de habitu, secundum quod est dispositio subiecti in ordine ad formam; vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur: & hæc est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quandam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui: & huiusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura, & partim ab exteriori principio, sicut dictum est (hic sup.) de his qui sanantur per artem.

Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cuius subiectum est potentia animæ, ut dictum est (quæst. l. art. 2.) potest quidem esse naturalis & secundum naturam speciei, & secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animæ, quæ cum sit forma corporis, est principium specificum; secundum autem naturam individui ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter a natura. In Angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas; quod non competit humanæ naturæ, ut in I. dictum est (quæst. lv. art. 2.) Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tamquam partim a natura existentes, & partim ab exteriori principio.

Aliter quidem in apprehensivis potentiis, & aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem & secundum naturam speciei, & secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animæ, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis: ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum, & quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte: & simile est in ceteris. Sed quid sit totum, & quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus in fine Posteriorum (text. ult. circ. med.) ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum habitus vero naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, inquantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quædam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse *seminalia virtutum*. Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales: sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem, vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de natura, secundum quod dividitur contra rationem, & voluntatem; cum tamen ipsa ratio, & voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum, quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiæ, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest; sicut in Angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quod sit per se cognoscitiva omnium: quia oporteret quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem eius quod cognoscitur. Unde sequeretur, si potentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo, & actus omnium. Un-

Unde oportet quod superaddantur potentiæ intellectivæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sunt similitudines rerum intellectarum: quia per participationem divinæ sapientiæ, & non per essentiam propriam possunt intellectus eorum esse actu ea quæ intelligunt. Et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum, quod natura non æqualiter se habet ad causandas omnes diversitates habituum: quia quidam possunt causari a natura, quidam non, ut supra dictum est (in solut. præc.) Et ideo non sequitur, si aliqui sint habitus naturales, quod omnes sint naturales.

ARTICULUS II. 278

Utrum aliquis habitus causetur ex actibus.

Inf. quæst. lxiii. *art.* 2. *& mal. quæst.* ii. *art.* ii. *ad* 4. *&* 6. *& ver. quæst.* i. *art.* 9. *cor. & ad* 10. *& art.* ii. *ad* 13.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quædam, ut supra dictum est (quæst. xlix. ar. 1.) Omnis autem qualitas causatur in aliquo subiecto, inquantum est alicuius receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Præterea. Illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta, vel infrigidata; quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente, vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset movens, & motum, agens, & patiens: quod est impossibile, ut dicitur in III. Physic. (tex. 8.)

3. Præterea. Effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus præcedens habitum: quod patet ex hoc quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Sed contra est quod Philosophus in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) docet, habitus virtutum, & vitiorum ex actibus causari.

Respondeo dicendum, quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi: & in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est quod res naturales *non possunt aliquid consuescere, vel dissuescere*, ut dicitur in II. Ethic. (in princ. Lib.)

Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum, & passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivæ virtutis procedunt a vi appetitiva, secundum quod movetur a vi apprehensiva repræsentante obiectum: & ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus, quod movet motum. Nam omne quod patitur, & movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva, & mota, quæ nominatur *habitus*; sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione; & habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.

Ad primum ergo dicendum, quod agens, inquantum est agens, non recipit aliquid; sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente: & sic causatur habitus.

Ad secundum dicendum, quod idem secundum idem non potest esse movens, & motum: nihil autem prohibet, idem a seipso moveri secundum diversa, ut in VIII. Physic. (tex. 28. & 29.) probatur.

Ad tertium dicendum, quod actus præcedens habitum, inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio quam sit habitus generatus; sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus, & intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum.

A R-

ARTICULUS III. 279

Utrum per unum actum possit generari habitus.

Inf. quaest. LXXI. *art.* 4. *or. & I. dist.* XVII. *quaest.* II. *art.* 3. *& ver. quaest.* I. *art.* 9. *ad* 12. *&* 13.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia, quæ est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Præterea. Sicut contingit actum crescere per multiplicationem; ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

3. Præterea. Sanitas, & ægritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari, vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. VII. parum ante fin.) quod *sicut una hirundo ver non facit, nec una dies; ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus.* Sed beatitudo est *operatio secundum habitum perfectæ virtutis*, ut dicitur in I. Ethic. (ibid. & cap. X. & XIII.) Ergo habitus virtutis, & eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. præc.) habitus per actum generatur, inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum; sed paulatim abiicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat. Manifestum est autem quod principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode, & ad multa. Iudicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes, & circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ; quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos.

In apprehensivis autem potentiis considerandum est, quod duplex est passivum: unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus, quem vocat Aristoteles (Lib. III. de Anima tex. 20.) *passivum*, qui est *ratio particularis*, idest vis cogitativa cum memorativa, & imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi, sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni: quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem; sed quantum ad interiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur. Unde Philosophus in Lib. de memoria & reminiscentia (cap. II. non procul a fin.) dicit, quod *meditatio confirmat memoriam.* Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnæ virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ab obiecta.

ARTICULUS IV. 280

Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo.

I. dist. XVII. *quaest.* I. *art.* 3. *cor. & III. dist.* XXIII. *quaest.* III. *art.* 2. *ad* 3. *& verit. quaest.* XII. *art.* I. *ad* 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo. Deus enim æqualiter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infundet: quod patet esse falsum.

2. Præterea. Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturæ ipsorum: quia *divinæ providentiæ est naturam salvare*, ut dicit Dionysius IV. cap. de Divin. Nominibus (part. 4. parum ante fin. lect. 23.) Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est (art. 2. & 3. præc.) Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Præ-

3. Praeterea. Si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) dicitur. Sequitur ergo duos habitus eiusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, & alterum infusum: quod videtur esse impossibile: non enim duae formae eiusdem speciei possunt esse in eodem subiecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xv. 5. (a) *Implevit eum Dominus spiritu sapientiae, & intellectus*. Sed sapientia, & intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini a Deo infunduntur.

Respondeo dicendum, quod duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur. Prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, quae est ultima, & perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est (quaest. v. art. 5.) Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes excedant facultatem humanae naturae. Unde tales habitus numquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus.

Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est (quaest. cv. art. 6.) Sicut igitur quandoque ad ostensionem suae virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari; sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum, & omnium linguarum, quam homines per studium, vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus quantum ad suam naturam aequaliter se habet ad omnes, sed secundum ordinem suae sapientiae certa ratione quaedam tribuit aliquibus quae non tribuit aliis.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quaedam operetur quae natura operari non potest; sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod naturae convenit.

Ad tertium dicendum, quod actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum praeexistentem; sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

(a) *Vulgata* adimplebit.

QUAESTIO LII.

De augmento habituum,

in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de augmento habituum: & circa hoc quaeruntur tria.

Primo, utrum habitus augeantur.

Secundo, utrum augeantur per additionem.

Tertio, utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS I. 281

Utrum habitus augeantur.

Inf. quaest. lxvi. *art.* 1. *&* 2. *cor. & ver. quaest.* 1. *art.* 11. *& quaest.* v. *art.* 3. *&* X. *Eth. lect.* 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in V. Physic. (tex. 18.) Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Praeterea. Habitus est perfectio quaedam, ut dicitur in VII. Physic. (text. 17. & 18.) Sed perfectio, cum importet finem, & terminum, non videtur posse recipere magis, & minus. Ergo habitus augeri non potest.

3. Praeterea. In his quae recipiunt magis, & minus, contingit esse alterationem: alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in VII. Physic. (tex. 15. & 17.) Ergo habitus augeri non possunt.

Sed contra est quod fides est quidam habitus, & tamen augetur: unde discipuli Domino dicunt: *Domine, adauge nobis fidem*, ut habetur Luc. xvii. 5. Ergo habitus augetur.

Respondeo dicendum, quod augmentum, sicut & alia ad quantitatem pertinen-

nentia, a quantitatibus corporalibus ad res spirituales, & intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur: unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde & in formis dicimus aliquid magnum ex hoc quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius, quod melius*, ut Augustinus dicit in VI. de Trinit. (cap. VIII. a princ.) Perfectio autem formæ dupliciter potest considerari: uno modo secundum ipsam formam; alio modo secundum quod subiectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam, (a) sic dicitur ipsa esse parva, vel magna; puta magna, vel parva sanitas, vel scientia. Inquantum vero attenditur perfectio formæ secundum participationem subiecti, dicitur magis, & minus; puta magis, vel minus album, & sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc quod forma habeat esse præter materiam, aut subiectum; sed quia alia est consideratio eius secundum rationem speciei suæ, & alia, secundum quod participatur in subiecto.

Secundum hoc igitur, circa intensionem, & remissionem habituum, & formarum fuerunt quatuor opiniones apud Philosophos, ut Simplicius narrat in comment. Prædicamentorum (cap. *de qualit.*) Plotinus enim, & alii Platonici ponebant, ipsas qualitates, & habitus suscipere magis, & minus, propter hoc quod materiales erant; & ex hoc habebant indeterminationem quamdam propter materiæ infinitatem. Alii vero in contrarium ponebant, quod ipsæ qualitates, & habitus secundum se non recipiebant magis, & minus; sed *qualia* dicuntur magis, & minus, secundum diversam participationem; puta quod iustitia non dicatur magis, & minus, sed iustum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in Prædicamentis (loc. cit.) Tertia fuit opinio Stoicorum media inter has: posuerunt enim, quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis, & minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorumdam dicentium, quod qualitates, & formæ immateriales non recipiunt magis, & minus; materiales autem recipiunt.

Ut igitur huius rei veritas manifestetur, considerandum est, quod illud, secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum, & stans, & quasi indivisibile. Quæcumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quæcumque autem recedunt ab illo vel in plus, vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem, vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit in VIII. Metaph. (tex. 10.) quod *species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio, vel diminutio variat speciem*. Si igitur aliqua forma, vel quæcumque res secundum seipsam, vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit: & huiusmodi sunt calor, & albedo, & aliæ huiusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, & multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus, vel in minus; & nihilominus sunt eadem specie propter unitatem eius ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem: sicut motus secundum se est intensior, & remissior; & tamen remanet eadem species propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate; nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt dispositiones diversæ convenientes esse: unde potest variari dispositio in plus, vel minus; & tamen semper remanet sanitatis ratio. Unde Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. III. paulo post princ.) quod sanitas ipsa recipit magis, & minus: non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno & eodem semper; sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Huiusmodi autem diversæ dispositiones, vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens, & excessum: unde si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur maior, vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas, vel forma possit secundum seipsam augeri, vel minui, & qualiter non.

Si

(a) *Ita passim codd. & editi. Cod. Alcan.* sic dicitur ipsa esse magna, vel pauca, vel parva.

Si vero consideremus qualitatem, vel formam secundum participationem subiecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates, & formæ recipere magis, & minus, & quædam non. Huiusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat (loc. sup. cit.) ex hoc quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis, & minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quæ substantialiter participatur in subiecto, caret intensione, & remissione. Unde in genere substantiæ nihil dicitur secundum magis, & minus. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, forma & figura etiam (a) consequuntur quantitatem; inde est quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis, aut minus. Unde Philosophus dicit in VII. Physic. (tex. 15.) quod *cum aliquid accipit formam, & figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri*. Aliæ vero qualitates, quæ sunt magis distantes a substantia, & coniunguntur passionibus, & actionibus, recipiunt magis, & minus secundum participationem subiecti.

Potest autem & magis explicari huiusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est (hic sup.) id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum, (b) & stans in indivisibili. Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participa ur secundum magis, & minus. Uno modo quia participans habet speciem secundum ipsam: & inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis, & minus: & propter hoc Philosophus dicit in VIII. Metaph (tex. 10.) quod *sicut numerus non habet magis, neque minus; sic neque substantia, quæ est secundum speciem*, idest quantum ad participationem formæ specificæ; *sed si quidem cum materia*, idest secundum materiales dispositiones, *invenitur magis, & minus in substantia*. Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formæ. Unde oportet quod si aliquid participet formam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis, & minus, quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum, & tricubitum; & de relationibus, ut duplum, & triplum; & de figuris, ut trigonum, & tetragonum. Et hanc rationem ponit Aristoteles in Prædicam. (cap. *de qual.*) ubi assignans rationem quare figuræ non recipiunt magis, & minus, dicit: *Quæ quidem recipiunt trigoni rationem, & circuli, & similiter trigona, vel circuli sunt*: quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione: unde quæcumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent.

Sic igitur patet quod cum habitus, & dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in VII. Physic. (tex. 17.) dupliciter potest intensio, & remissio in habitibus, & dispositionibus considerari. Uno modo secundum se, prout dicitur maior, vel minor sanitas, vel maior, vel minor scientia, quæ ad plura, vel pauciora se extendit. Alio modo secundum participationem subiecti, prout scilicet æqualis scientia, vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura, vel ex consuetudine. Non enim habitus, & dispositio dat speciem subiecto; neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicetur (quæst. lxvi. art. 1. & 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod sicut nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum; ita etiam & nomen augmenti, cuius terminus est *magnum*.

Ad secundum dicendum, quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio quæ sit terminus sui subiecti, puta dans ei esse specificum: neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum: unde nihil prohibet quin recipiat magis, & minus.

Ad tertium dicendum, quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiæ speciei; in qualitatibus vero primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum calidum, & frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum, & ægrum. Et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam, & virtutes, ut dicitur in VII. Phys. (tex. 20.)

(a) *Ita cum cod. Tarrac. Nicolaius, & edit. Patav. Edit. Rom. aliaque cum cod. Alcan.* consequitur. (b) *Al.* & stans, & indivisibile.

ARTICULUS II.

Utrum habitus augeantur per additionem.

Inf. quaeſt. lxvi. *art.* 1. *& 2. cor. & ver. quaeſt.* 1. *art.* 11. *& quaeſt.* v. *art.* 3. *& X. Eth. lect.* 6.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum eſt (art. praec.) a quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum ſine additione: unde in I. de generatione (tex. 31.) dicitur, quod *augmentum eſt praexiſtenti magnitudini additamentum*. Ergo & in habitibus non fit augmentum niſi per additionem.

2. Praeterea. Habitus non augetur niſi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in ſubiecto patiente, ſicut calefaciens facit calorem in ipſo calefacto. Ergo non poteſt eſſe augmentum, niſi aliqua fiat additio.

3. Praeterea. Sicut id quod non eſt album, eſt in potentia ad album; ita id quod eſt minus album, eſt in potentia ad magis album. Sed id quod non eſt album, non fit album niſi per adventum albedinis. Ergo id quod eſt minus album, non fit magis album niſi per aliquam aliam albedinem ſupervenientem.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Phyſic. (tex. 84.) *Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido quod non eſſet calidum, quando erat minus calidum*. Ergo pari ratione nec in aliis formis quae augentur, eſt aliqua additio.

Reſpondeo dicendum, quod huius quaeſtionis ſolutio dependet ex praemiſſis. Dictum eſt enim ſupra (art. praec.) quod augmentum, & diminutio in formis quae intenduntur, & remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipſius formae ſecundum ſe conſideratae, ſed ex diverſa participatione ſubiecti. Et ideo huiuſmodi augmentum habituum, & aliarum formarum non fit per additionem formae ad formam; ſed fit per hoc quod ſubiectum magis, vel minus perfecte participat unam & eamdem formam: & ſicut per agens quod eſt actu, fit aliquid actu calidum, quaſi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipſa forma, ut probatur VII. Metaph. (tex. 32.) ita per actionem intenſam ipſius agentis efficitur magis calidum, tamquam perfectius participans formam, non tamquam formae aliquid addatur. Si enim per ad-
282 ditionem intelligeretur huiuſmodi augmentum in formis, hoc non poſſet eſſe niſi vel ex parte ipſius formae, vel ex parte ſubiecti. Si autem ex parte ipſius formae, iam dictum eſt (art. praec.) quod talis additio, vel ſubtractio ſpeciem variaret, ſicut variatur ſpecies coloris, quando de pallido fit album. Si vero huiuſmodi additio intelligatur ex parte ſubiecti, hoc non poſſet eſſe, niſi vel quia aliqua pars ſubiecti recipit formam quam prius non habebat, ut ſi dicatur frigus creſcere in homine, qui prius frigebat in una parte, quando iam in pluribus partibus friget; vel quia aliquod aliud ſubiectum additur participans eamdem formam, ſicut ſi calidum adiungatur calido, vel album albo. Sed ſecundum utrumque iſtorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album, vel calidum, ſed maius.

Sed quia quaedam accidentia augentur ſecundum ſeipſa, ut ſupra dictum eſt (art. praec.) in quibuſdam eorum fieri poteſt augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel ſecundum tempus in quo eſt, vel ſecundum viam per quam eſt; & tamen manet eadem ſpecies propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intenſionem ſecundum participationem ſubiecti, inquantum ſcilicet idem motus poteſt magis, vel minus expedite, aut prompte fieri. Similiter etiam & ſcientia poteſt augeri ſecundum ſeipſam per additionem; ſicut cum aliquis plures concluſiones Geometriae addiſcit, augetur in eo habitus eiuſdem ſcientiae ſecundum ſpeciem. Augetur nihilominus ſcientia in aliquo ſecundum participationem ſubiecti per intenſionem, prout ſcilicet expeditius, & clarius unus homo ſe habet alio in eiſdem concluſionibus conſiderandis.

In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem: quia non dicitur animal ſanum ſimpliciter, aut pulchrum, niſi ſecundum omnes partes ſuas ſit tale: quod autem ad perfectiorem commenſurationem perducatur, hoc contingit ſecundum tranſmutationem ſimplicium qualitatum, quae non augentur niſi ſecundum intenſionem ex parte ſubiecti participantis. Quomodo autem ſe habeat circa virtutes, infra dicetur (quaeſt. lxvi. art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in magnitudine corporali contingit du-

dupliciter augmentum: uno modo per additionem subjecti ad subjectum, sicut est in augmento viventium; alio modo per solam intensionem absque omni additione, sicut est in his quae rarefiunt, ut dicitur in IV. Physic. (tex. 63.)

Ad secundum dicendum, quod causa augens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto, non autem novam formam; sed facit quod subjectum perfectius participet formam praeexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad tertium dicendum, quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tamquam nondum habens formam; & ideo agens causat novam formam in subjecto. Sed id quod est minus calidum, aut album, non est in potentia ad formam, cum iam actu formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participationis modum: & hoc consequitur per actionem agentis.

ARTICULUS III. 283

Utrum quilibet actus augeat habitum.

IV. dist. XII. *quaest.* II. *art.* I. *quaest.* I. *ad* I.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est (quaest. LI. art. 2.) Ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

2. Praeterea. De similibus idem est iudicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in II. Ethic. (cap. I. & 2.) Ergo si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

3. Praeterea. Simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed contra. Idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur in II. Eth. (cap. II. cir. med.) *aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum*, utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

Respondeo dicendum, quod *similes actus similes habitus causant*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. I. & II.) Similitudo autem, & dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eamdem, vel diversam, sed etiam secundum eumdem, vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo: nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tamquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in V. Physic. (tex. 52.) Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet (quaest. XLIX. art. 3. & quaest. L. art. 5.) sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intentioni habitus.

Si igitur intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quaelibet gutta cavat lapidem; sed multiplicato alimento tandem fit augmentum: ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUAESTIO LIII.

De corruptione, & diminutione habituum, in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est de diminutione, & corruptione habituum: & circa hoc quaeruntur tria.

Primo, utrum habitus corrumpi possit.

Secundo, utrum possit diminui.

Tertio de modo corruptionis, & diminutionis.

ARTICULUS I. 284

Utrum habitus corrumpi possit.

I. quaest. LXXXIX. *art.* 5. *corp.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quaedam: unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cuius est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subjecto.

2. Praeterea. Omnis corruptio formae vel est per corruptionem subjecti, vel

est a contrario; sicut aegritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia, quae est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subiecti: quia intellectus, qui est subiectum eius, est substantia (a) quaedam, quae non corrumpitur, ut dicitur in I. de Anima (tex. 65.) Et similiter etiam non potest corrumpi a contrario: nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariae, ut dicitur in VII. Metaph. (tex. 52.) Ergo habitus scientiae nullo modo corrumpi potest.

3. Praeterea. Omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiae, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animae: quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore: unde ponitur quod nec per senium, nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest, & per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali: & sicut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. x. in med.) *virtutes sunt permanentiores disciplinis*.

Sed contra est quod Philosophus dicit in libro de longitudine, & brevitate vitae (cap. II.) quod *scientiae corruptio est oblivio, & deceptio*. Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit: & *ex contrariis actibus virtutes generantur, & corrumpuntur*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. II. non multum a princ.)

Respondeo dicendum, quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum; per accidens autem per corruptionem sui subiecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cuius subiectum est corruptibile, & cuius causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit; sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate, & aegritudine. Illi vero habitus quorum subiectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam qui etsi principaliter sint in subiecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subiecto corruptibili; sicut habitus scientiae, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est (quaest. l. art. 3. ad 3.) & ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiae non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum.

Est igitur considerandum, si possunt huiusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte sua, vel ex parte suae causae, poterit per se corrumpi; si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium: neque iterum (b) intellectui agenti, qui est causa eius, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis & per se, & per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium, quam practicorum, qui nulla oblivione, vel deceptione corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. v. in fin.) de prudentia, quod *non perditur per oblivionem*.

Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia: cuius causae dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationi quae est, *Bonum est bonum* contraria est ea quae est, *Bonum non est bonum*, secundum Philosophum II. Periherm. (cap. ult. a med.) Alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico, vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam rationem potest corrumpi habitus verae opinionis, aut etiam scientiae. Unde Philosophus dicit, quod *deceptio est corruptio scientiae*, sicut supra dictum est (in arg. *Sed cont.*) Virtutum vero quaedam sunt intellectuales, quae sunt in ipsa ratione, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. I.) de quibus est eadem ratio quae est de scientia, vel opinione.

Quaedam vero sunt in parte animae appetitiva, quae sunt virtutes morales: & eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivae partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per iudicium rationis in contrarium moventis quocumque

(a) *Ita ex codd. Nicolaius. Al.* quaedam, & non corrumpitur. (b) *Ita codd. & editi passim; Edit. Rom.* in intellectu agente: *& mox in cod. Tarrac. omittitur* qui est causa eius.

que modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis, vel vitii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in VII. Ethic. (cap. x. non longe a fin.) *habitus similitudinem habet naturæ, deficit tamen ab ipsa:* & ideo cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removetur.

Ad secundum dicendum, quod etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium; enuntiationibus tamen, & processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod scientia non removetur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus, inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ etiam quantum ad ipsam radicem habitus; & similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur, *virtutes esse permanentiores disciplinis*, intelligendum est non ex parte subiecti, vel causæ, sed ex parte actus: nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

ARTICULUS II. 285

Utrum habitus possit diminui.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quædam qualitas, & forma simplex. Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Præterea. Omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se, vel ratione sui subiecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur, & remittitur; alioquin sequeretur quod aliqua species de suis individuis prædicaretur secundum *magis*, & *minus*. Si vero secundum participationem subiecti diminui possit, sequitur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei, & subiecto. Cuicumque autem formæ convenit aliquid proprium præter suum subiectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in I. de Anima (tex. 13.) Sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis: quod est impossibile.

3. Præterea. Ratio & natura habitus, sicut & cuiuslibet accidentis, consistit in concretione ad subiectum: unde & quodlibet accidens definitur per suum subiectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur, neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subiectum diminui poterit; & ita nullo modo diminuetur.

Sed contra est quod contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem, & diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

Respondeo dicendum, quod habitus dupliciter diminuuntur, sicut & augentur, ut ex supradictis patet (quæst. LII. ar. I.)

Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus est quædam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus secundum se consideratus est forma simplex: & secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiæ ipsius participantis, quæ scilicet diversimode potest unam formam participare, vel quæ potest ad plura, vel ad pauciora extendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quædam diminutio essentiæ habitus non habet principium ab habitu, sed a participante.

Ad tertium dicendum, quod quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam a subiecto secundum suam rationem; aliter tamen, & aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subiectum, quæ incipit ab accidente, & terminatur ad subiectum: nam albedo dicitur qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subiectum, quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est differentia: dicimus enim, quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subiecto, & terminatur ad accidens, dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione huiusmodi accidentis ponitur subiectum tamquam genus, quod est prima pars definitionis: dicimus enim, quod simum est na-

nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subiecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto: & huiusmodi est intensio, & remissio in quibusdam accidentibus: unde albedo non dicitur *magis*, & *minus*, sed album. Et eadem ratio est in habitibus, & aliis qualitatibus; nisi quod quidam habitus augentur, vel diminuuntur per quamdam additionem, ut ex supradictis patet (quaest. lII. ar. 2.)

ARTICULUS III. 286

Utrum habitus corrumpatur, vel diminuatur per solam cessationem ab opere.

2. 2. *quaest.* XXIV. *art.* 10. & I. *dist.* XVII. *quaest.* II. *art.* 5. *corp.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non corrumpatur, aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt quam passibiles qualitates, ut ex supradictis apparet (quaest. xlix. ar. 2. ad 3.) Sed passibiles qualitates non corrumpuntur, neque diminuuntur per cessationem ab actu: non enim albedo diminuitur, si visum non immutet; neque calor, si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur, neque corrumpuntur per cessationem ab actu.

2. Praeterea. Corruptio, & diminutio sunt quaedam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio, vel corruptio habitus.

3. Praeterea. Habitus scientiae, & virtutis sunt in anima intellectiva, quae est supra tempus. Ea vero quae sunt supra tempus, non corrumpuntur, neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque huiusmodi habitus corrumpuntur, vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

Sed contra est quod Philosophus In Lib. de longitudine, & brevitate vitae (cap. II.) dicit, quod *corruptio scientiae non solum est deceptio, sed etiam oblivio*: & etiam in VIII. Ethic. (cap. v. parum a princ.) dicitur, quod *multas amicitias inappellatio dissolvit*: & eadem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur, vel tolluntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in VIII. Physic. (tex. 27.) aliquid potest esse movens dupliciter: uno modo per se, quod scilicet movet secundum rationem propriae formae, sicut ignis calefacit; alio modo per accidens, sicut id quod removet prohibens.

Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem, vel diminutionem habituum, inquantum scilicet removetur actus, qui prohibebat causas corrumpentes, vel diminuentes habitum. Dictum est enim (ar. praec.) quod habitus per se corrumpuntur, vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria subcrescunt per temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, huiusmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu; ut patet etiam in scientia, & in virtute. Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus, & passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones, vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multae passiones, & operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, & aliorum quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus, vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneae, & quandoque ad contrarium ducentes; ita quod nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succidantur, vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum, &, quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc incresceret frigidum, quod est calidi corruptivum.

Ad secundum dicendum, quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem, vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est (in corp. ar.)

Ad tertium dicendum, quod pars intellectiva animae secundum se est supra tempus; sed pars sensitiva subiacet tempori: & ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivae partis,

tis, & etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philosophus dicit in IV. Physic. (tex. 117.) quod *tempus est causa oblivionis*.

QUAESTIO LIV.

De distinctione habituum,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de distinctione habituum: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum multi habitus possint esse in una potentia.

Secundo, utrum habitus distinguantur secundum obiecta.

Tertio, utrum habitus distinguantur secundum bonum, & malum.

Quarto, utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ARTICULUS I. 287

Utrum multi habitus possint esse in una potentia.

1. 2. quaest. LXVII. *art.* 5. *cor. & III. dist.* XXXIII. *quaest.* 1. *art.* 1. *quaest.* 3. *corp. & dist.* XXXV. *quaest.* II. *art.* 3. *quaest.* 2. *ad* 3. *& ver. quaest.* 1. *art.* 12. *ad* 4. *& quaest.* XV. *art* 2. *ad* II.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quae secundum idem distinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur & aliud. Sed secundum idem potentiae, & habitus distinguuntur, scilicet secundum actus, & obiecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Praeterea. Potentia est virtus quaedam simplex. Sed in uno subiecto simplici non potest esse diversitas accidentium: quia subiectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Praeterea. Sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Sed contra est quod intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XLIX. ar. 4.) habitus sunt dispositiones quaedam alicuius in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem, vel finem naturae. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subiecto: eo quod unius subiecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur; sicut si accipiantur humani corporis partes *humores*, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus, vel dispositio sanitatis; si vero accipiantur partes similes, ut nervi, & ossa, & carnes, earum dispositio in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies; si vero accipiantur membra, ut manus, & pes, & huiusmodi, earum dispositio naturae conveniens est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus, vel dispositiones in eodem.

Si vero loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentiae esse habitus plures. Cuius ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est (quaest. LI. ar. 2.) Potentia enim activa tantum non est alicuius habitus subiectum, ut ex supradictis patet (ibid.) Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam: eo quod sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens; ita etiam potentia passiva a ratione unius obiecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura obiecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subiectum diversorum actuum, vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quaedam qualitates, aut formae inhaerentes potentiae, quibus inclinatur potentia (a) ad determinatos actus secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut & plures actus specie differentes.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in V. Metaph. (tex. 33.) ea enim

R 4 sunt

(a) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. & edit. Patavina. Edit. Rom.* ad determinationem actus. *Nicolaius* ad terminationem actus.

ſunt diverſa genere quorum eſt materia diverſa; ita etiam diverſitas obiectorum ſecundum genus facit diſtinctionem potentiarum. Unde Philoſophus dicit in VI. Ethic. (cap. 1. a med.) quod *ad ea quæ ſunt genere altera, ſunt etiam animæ particulæ aliæ*. Diverſitas vero obiectorum ſecundum ſpeciem facit diverſitatem actuum ſecundum ſpeciem, & per conſequens habituum. Quæcumque autem ſunt diverſa genere, ſunt etiam ſpecie diverſa; ſed non convertitur. Et ideo diverſarum potentiarum ſunt diverſi actus ſpecie, & diverſi habitus. Non autem oportet quod diverſi habitus ſint diverſarum potentiarum, ſed poſſunt eſſe plures unius: & ſicut ſunt genera generum, & ſpecies ſpecierum; ita etiam contingit eſſe diverſas ſpecies habituum, & potentiarum.

Ad ſecundum dicendum, quod potentia, etſi ſit quidem ſimplex ſecundum eſſentiam, eſt tamen multiplex virtute, ſecundum quod ad multos actus ſpecie differentes ſe extendit: & ideo nihil prohibet, in una potentia eſſe multos habitus ſpecie differentes.

Ad tertium dicendum, quod corpus formatur per figuram ſicut per propriam terminationem. Habitus autem non eſt terminatio potentiæ, ſed eſt diſpoſitio ad actum ſicut ad ultimum terminum. Et ideo non (a) poſſunt eſſe unius potentiæ ſimul plures actus, niſi forte ſecundum quod unus comprehenditur ſub alio; ſicut nec unius corporis plures figuræ, niſi ſecundum quod una eſt in alia, ſicut trigonum in tetragono. Non enim poteſt intellectus ſimul multa actu intelligere; poteſt tamen ſimul habitu multa ſcire.

ARTICULUS II. 288

Utrum habitus diſtinguantur ſecundum obiecta.

Inf. art. 3. *cor. & quæſt.* LX. *art.* 1. *cor. & quæſt.* LXIII. *art.* 4. *cor. & V. Ethic. lect.* 1. *fin. & II. de Anima lect.* 16. *fin.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod habitus non diſtinguantur ſecundum obiecta. Contraria enim ſunt ſpecie differentia. Sed idem habitus ſcientiæ eſt contrariorum, ſicut medicina *ſani*, & *ægri*. Non ergo ſecundum obiecta ſpecie differentia habitus diſtinguuntur.

2. Præterea. Diverſæ ſcientiæ ſunt diverſi habitus. Sed idem ſcibile pertinet ad diverſas ſcientias; ſicut terram eſſe rotundam demonſtrat Naturalis, & Aſtrologus, ut dicitur in II. Phyſ. (tex. 17.) Ergo habitus non diſtinguuntur ſecundum obiecta.

3. Præterea. Eiuſdem actus eſt idem obiectum. Sed idem actus poteſt pertinere ad diverſos habitus virtutum, ſi ad diverſos fines referatur; ſicut dare pecuniam alicui, ſi ſit propter Deum, pertinet ad caritatem; ſi vero ſit propter debitum ſolvendum, pertinet ad iuſtitiam. Ergo etiam idem obiectum poteſt ad diverſos habitus pertinere. Non ergo eſt diverſitas habituum ſecundum diverſitatem obiectorum.

Sed contra. Actus differunt ſpecie ſecundum diverſitatem obiectorum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. 1. ar. 3. & quæſt. XVIII. ar. 2.) Sed habitus ſunt diſpoſitiones quædam ad actus. Ergo etiam habitus diſtinguuntur ſecundum diverſa obiecta.

Reſpondeo dicendum, quod habitus & eſt forma quædam, & eſt habitus. Poteſt ergo diſtinctio habituum ſecundum ſpeciem attendi aut ſecundum communem modum quo formæ ſpecie diſtinguuntur, aut ſecundum proprium modum diſtinctionis habituum. Diſtinguuntur ſiquidem formæ ab invicem ſecundum diverſa principia activa, eo quod omne agens facit ſimile ſecundum ſpeciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quæ dicuntur ſecundum ordinem ad aliquid, diſtinguuntur ſecundum diſtinctionem eorum ad quæ dicuntur. Eſt autem habitus diſpoſitio quædam ad duo ordinata, ſcilicet ad naturam, & operationem conſequentem naturam.

Sic igitur ſecundum tria habitus ſpecie diſtinguuntur. Uno quidem modo ſecundum principia activa talium diſpoſitionum; alio vero modo ſecundum naturam; tertio vero modo ſecundum obiecta ſpecie differentia; ut per ſequentia explicabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in diſtinctione potentiarum, vel etiam habituum, non eſt conſiderandum ipſum obiectum materialiter, ſed ratio obiecti differens ſpecie, vel etiam genere. Quamvis autem contraria ſpecie differant diverſitate rerum; tamen eadem ratio eſt cognoſcendi utrumque, quia unum per aliud cognoſcitur. Et ideo inquantum con-

(a) Al. poſſent.

conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad secundum dicendum, quod terram esse rotundam, per aliud medium demonstrat Naturalis, & per aliud Astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud huiusmodi; Naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud huiusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est *syllogismus faciens scire*, ut dicitur in I. Post. (tex. 5.) dependet ex medio: & ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Physic. (tex. 89.) & in VII. Ethic. (cap. VIII. a med.) *ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis*: & ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut & diversitas activorum principiorum: sunt etiam ipsi fines obiecta actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supra dictis patet (quæst. XIX. ar. 1. & 2.)

ARTICULUS III. 289

Utrum habitus distinguantur secundum bonum, & malum.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum, & malum. Bonum enim, & malum sunt contraria. Sed idem habitus est contrariorum, ut supra habitum est (ar. 2. huius quæst. arg. 1.) Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum, & malum.

2. Præterea. Bonum convertitur cum ente; & sic cum sit commune omnibus, non potest sumi ut differentia alicuius speciei, ut patet per Philosophum in IV. Topic. (cap. ult. loc. 66.) similiter etiam malum, cum sit privatio, & non ens, non potest esse alicuius entis differentia. Non ergo secundum bonum, & malum possunt habitus specie distingui.

3. Præterea. Circa idem obiectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias intemperantiam, & insensibilitatem: & similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam, & virtutem heroicam, sive divinam, ut patet per Philosophum in VII. Ethic. (cap. 1.) Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum, & malum.

Sed contra est quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni, & mali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (ar. præc.) habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta, & principia activa, sed etiam in ordine ad naturam: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa: & hoc modo distinguuntur specie habitus bonus, & malus. Nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis, habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturæ; sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eo quod sunt secundum rationem; actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni, & mali habitus specie distinguuntur.

Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturæ inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturæ superiori. Et sic virtus humana, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, distinguitur a divina virtute, vel heroica, quæ disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod contrariorum potest esse unus habitus, secundum quod contraria conveniunt in una ratione. Numquam tamen contingit quod habitus contrarii sint unius speciei. Contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum, & malum habitus distinguuntur, scilicet inquantum unus habitus est bonus, & alius malus; non autem ex hoc quod unus est boni, & alius est mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicuius habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod plures habitus boni circa idem specie distinguuntur

tur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est (in corp. ar.) Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversas repugnantias ad id quod est secundum naturam; sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eamdem materiam.

ARTICULUS IV. 290

Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

Sup. quaest. XXIII. *art.* 2. *ad* 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim cuius generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut supra habitum est (quaest. LI. ar. 3.) Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Praeterea. Ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multae partes, sicut Tullius ponit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) multas partes fortitudinis, & temperantiae, & aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Praeterea. De una sola conclusione potest scientia haberi actu, & habitu. Sed multae conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad Geometriam, vel Arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed contra. Habitus, cum sit qualitas quaedam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

Respondeo dicendum, quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quaedam potentiae. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, idest in generali quadam ratione obiecti; ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem obiecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supra dictis patet (ar. 2. huius quaest.) Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quae se extendit, sic inveniemus in eo quamdam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars eius generetur post partem; sed ex eo quod subiectum non statim consequitur dispositionem firmam, & difficile mobilem; & ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subiecto, & paulatim perficitur; sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad secundum dicendum, quod partes quae singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituatur totum, sed partes subiectivae, sive potentiales, ut infra patebit (quaest. LVII. ar. 6. ad 4. & 2. 2. quaest. XLVIII.)

Ad tertium dicendum, quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte; cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus; sed habitus qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens: eo quod conclusiones, & demonstrationes unius scientiae ordinatae sunt, & una derivatur ex alia.

QUAESTIO LV.

De virtutibus quantum ad earum essentias,

in quatuor articulos divisa.

CONsequenter considerandum est de habitibus in speciali. Et quia habitus, ut dictum est (quaest. praec. art. 3.) distinguuntur per bonum, & malum; primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, & alia eis adiuncta, scilicet dona, beatitudines, & fructus; secundo de habitibus malis, scilicet de vitiis, & peccatis.

Circa virtutes autem quinque consideranda sunt. Primo de essentia virtutis. Secundo de subiecto eius. Tertio de divisione virtutum. Quarto de causa virtutis. Quinto de quibusdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quaeruntur quatuor —

Pri-

Primo, utrum virtus humana sit habitus.
Secundo, utrum sit habitus operativus.
Tertio, utrum sit habitus bonus.
Quarto de definitione virtutis.

ARTICULUS I. 291

Utrum virtus humana sit habitus.

Inf. quæst. lvi. *art.* 3. *cor.* & *II. dist.* xxvii. *art.* 1. & *III. dist.* xxiii. *quæst.* 1. *art.* 3. *quæst.* 1. & 3. & *veri. quæst.* 1. *art.* 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est *ultimum potentiæ*, ut dicitur in I. de cælo (tex. 116.) Sed ultimum uniuscuiusque reducitur ad genus illud cuius est ultimum, sicut punctum ad genus lineæ. (*a*) Ergo virtus reducitur ad genus potentiæ, & non ad genus habitus.

2. Præterea. Augustinus dicit in II. de liber. arbitr. (implic. cap. xix. a princ. sed expresſ. Lib. I. Retract. cap. ix. parum ante fin.) quod *virtus est bonus usus liberi arbitrii*. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Præterea. Habitibus non meremur, sed actibus: alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. xv. in princ.) quod *virtus est ordo amoris*: & in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xxx. parum a prin.) dicit, quod *ordinatio, quæ virtus vocatur, est fruendis frui, & utendis uti*. Ordo autem, seu ordinatio nominat vel actum, vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus, vel relatio.

5. Præterea. Sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita & virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiæ quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

Sed contra est quod Philosophus in Lib. Prædicam. (cap. *de qualit.*) scientiam, & virtutem ponit esse habitus.

Respondeo dicendum, quod virtus nominat quamdam potentiæ perfectionem. Uniuscuiusque enim perfectio præcipue consideratur in ordine ad suum finem: finis autem potentiæ actus est: unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum.

Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales activæ: & ideo huiusmodi potentiæ naturales secundum seipsas dicuntur *virtutes*. Potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminate ad multa; determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet (quæst. xlix. art. 3.) & ideo virtutes humanæ habitus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel obiectum virtutis, vel actus eius; sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur, quod virtus est *ultimum potentiæ*, sumitur virtus pro obiecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei; sicut si aliquis potest ferre centum libras, & non plus, virtus eius consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Obiectio autem procedebat, ac si essentialiter virtus esset *ultimum potentiæ*.

Ad secundum dicendum, quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundum eamdem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum, quod aliquo dicimur mereri dupliciter. Uno modo sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu; & hoc modo meremur actibus. Alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva: & sic dicimur mereri virtutibus, & habitibus.

Ad quartum dicendum, quod virtus dicitur *ordo*, vel *ordinatio amoris*, sicut id ad quod est virtus: per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum, quod potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales: & ideo non est simile, ut dictum est (in cor. art.)

A R-

(*a*) *Ita cum codd. Alcan. Camer. Colon. & Rom. Nicolaius*. Al. Ergo virtus non reducitur ad genus habitus.

ARTICULUS II. 292

Utrum virtus humana ſit habitus operativus.

Inf. quæſt. lxi. *art.* 1. *cor.* & *quæſt.* lxxi. *art.* 1. *ad* 2. & 2. 2. *quæſt.* lviii. *art.* 1. *cor.* & *III. diſt.* xxvi. *quæſt.* ii. *art.* 1. *cor.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non ſit de ratione virtutis humanæ quod ſit habitus operativus. Dicit enim Tullius in IV. de Tuſcul. Qq. (ante med.) quod *ſicut eſt ſanitas, & pulchritudo corporis, ita eſt virtus animæ*. Sed ſanitas, & pulchritudo non ſunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

2. Præterea. In rebus naturalibus invenitur virtus non ſolum ad agere, ſed etiam ad eſſe, ut patet per Philoſophum in I. de cælo, quod quædam habent virtutem ut ſint ſemper; quædam vero non ad hoc quod ſint ſemper, ſed aliquo tempore determinato. Sed ſicut ſe habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita ſe habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non ſolum eſt ad agere, ſed etiam ad eſſe.

3. Præterea. Philoſophus dicit in VII. Phyſic. (tex. 17,) quod virtus eſt *diſpoſitio perfecti ad optimum*. Optimum autem, ad quod hominem oportet diſponi per virtutem, eſt ipſe Deus, ut probat Auguſtinus in Lib. de moribus Eccleſiæ (cap. iii. vi. & xiv.) ad quem diſponitur anima per aſſimilationem ad ipſum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum, tamquam aſſimilativa ad ipſum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur eſt habitus operativus.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. vi. in princ.) quod *virtus uniuſcuiuſque rei eſt quæ opus eius bonum reddit*.

Reſpondeo dicendum, quod virtus ex ipſa ratione nominis importat quamdam perfectionem potentiæ, ut ſupra dictum eſt (art. præc.) Unde cum duplex ſit potentia, ſcilicet potentia ad eſſe, & potentia ad agere, utriuſque potentiæ perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad eſſe ſe tenet ex parte materiæ, quæ eſt ens in potentia; potentia autem ad agere ſe tenet ex parte formæ, quæ eſt principium agendi, eo quod unumquodque agit, inquantum eſt actu. In conſtitutione autem hominis corpus ſe tenet ſicut materia, anima vero ſicut forma. Et quantum quidem ad corpus homo communicat cum aliis animalibus, & ſimiliter quantum ad vires quæ ſunt animæ, & corpori communes.

Solæ autem illæ vires quæ ſunt propriæ animæ, ſcilicet rationales, ſunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non poteſt pertinere ad corpus, ſed tantum ad id quod eſt proprium animæ. Unde virtus humana non importat ordinem ad eſſe, ſed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanæ eſt quod ſit habitus operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod modus actionis ſequitur diſpoſitionem agentis: unumquodque enim quale eſt, talia operatur. Et ideo cum virtus ſit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante præexiſtat ſecundum virtutem aliqua conformis diſpoſitio. Facit autem virtus operationem ordinatam: & ideo ipſa virtus eſt quædam diſpoſitio ordinata in anima, ſecundum ſcilicet quod propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter ad invicem, & ad id quod eſt extra. Et ideo virtus, inquantum eſt conveniens diſpoſitio animæ, aſſimilatur ſanitati, & pulchritudini, quæ ſunt debitæ diſpoſitiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam ſit operationis principium.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus quæ eſt ad eſſe, non eſt propria hominis, ſed ſolum virtus quæ eſt ad opera rationis, quæ ſunt propria hominis.

Ad tertium dicendum, quod cum Dei ſubſtantia ſit eius actio, ſumma aſſimilatio hominis ad Deum eſt ſecundum aliquam operationem. Unde, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. iii. art. 2.) felicitas, ſive beatitudo, per quam homo Deo maxime conformatur, quæ eſt finis humanæ vitæ, in operatione conſiſtit.

ARTICULUS III. 293

Utrum virtus humana ſit habitus bonus.

2. 2. *quæſt.* lviii. *art.* 1. *corp.* & *II. diſt.* xxvi. *quæſt.* ii. *art.* 1. *corp.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non ſit de ratione virtutis quod ſit habitus bonus. Peccatum enim in malo ſemper ſumitur. Sed etiam peccati eſt aliqua virtus, ſecundum illud I. ad Corinth. xv. 56. *Virtus peccati lex*. Ergo virtus non ſemper eſt habitus bonus.

2. Præterea. Virtus potentiæ reſpondet.

det. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum, secundum illud Isa. v. 22. *Vae qui potentes estis ad bibendum vinum, & viri fortes ad miscendam ebrietatem*. Ergo etiam virtus se habet & ad bonum, & ad malum.

3. Praeterea. Secundum Apostolum II. ad Corinth. XII. 9. *virtus in infirmitate perficitur*. Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de moribus Ecclesiae (cap. VI. in prin.) *Nemo autem dubitabit quod virtus animam facit optimam*: & Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. VI.) quod *virtus est quae bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. I. huius quaest.) virtus importat perfectionem potentiae. Unde *virtus cuiuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest*, ut dicitur in I. de caelo (tex. 116.) Ultimum autem in quod unaquaeque potentia potest, oportet quod sit bonum: nam omne malum defectum quemdam importat: unde Dionysius dicit in IV. cap. de divin. Nom. (par. 4. lect. 22.) quod *omne malum est infirmum*. Et propter hoc oportet quod virtus cuiuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, & boni operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut perfectum, ita & bonum dicitur metaphorice in malis: dicitur enim & perfectus fur, sive latro, & bonus fur, sive latro, ut patet per Philosophum in V. Metaph. (tex. 21.) Secundum hoc ergo etiam virtus metaphorice in malis dicitur: & sic *virtus peccati* dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, & quasi ad maximum suum posse pervenit.

Ad secundum dicendum, quod malum ebrietatis, & nimiae potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia, vel defectu rationis. Perfectio autem talis potentiae, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad tertium dicendum, quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis, & inferiorum partium magis potest vincere, seu tolerare. Et ideo virtus humana, quae rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis, & inferiorum partium.

ARTICULUS IV. 294

Utrum virtus convenienter definiatur.

II. dist. XXVII. art. 2. & III. dist. XXIII. quaest. I. art. 2. quaest. 3. & veri. quaest. I. art. 2. per to. & art. 9. ad I. & 10. ad II.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quae solet assignari, scilicet: *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Virtus enim est bonitas hominis: ipsa enim est quae *bonum facit habentem*. Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur, quod *virtus est bona qualitas*.

2. Praeterea. Nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed *bonum* est communius quam qualitas, convertitur enim cum ente. Ergo *bonum* non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitatis.

3. Praeterea. Sicut Augustinus dicit in XII. de Trinit. (cap. III. in prin.) *ubi primo occurrit aliquid quod non sit nobis, pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet*. Sed quaedam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. X. in princ.) Non ergo omnis virtus est *bona qualitas mentis*.

4. Praeterea. Rectitudo videtur ad iustitiam pertinere: unde iidem dicuntur *recti*, & *iusti*. Sed iustitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur *rectum* in definitione virtutis, cum dicitur: *Qua recte vivitur*.

5. Praeterea. Quicumque superbit de aliquo, male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute: dicit enim Augustinus in regula, quod *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant*. Falsum est ergo quod nemo virtute male utatur.

6. Praeterea. Homo per virtutem iustificatur. Sed Augustinus super illud Ioan. XIV. *Maiora horum faciet*, dicit (implic. tract. XXVII. sed expres. serm. XV. de verb. Apost. cap. XI. cir. med.) „ Qui „ creavit te sine te, non iustificabit te „ sine te. " Inconvenienter ergo dicitur, quod *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur*.

Sed

Sed contra est auctoritas Augustini: ex cuius verbis prædicta definitio colligitur, & præcipue in II. de libero arbitr. (cap. XIX. & Lib. IV. cont. Iulian. cap. III. & sup. illud Psal. CXVIII. *Feci iudicium &c.* conc. XXVI. ante med.)

Respondeo dicendum, quod ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis.

Perfecta enim ratio uniuscuiusque rei colligitur ex omnibus causis eius. Comprehendit aut in prædicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut & cuiuslibet rei, accipitur ex eius genere, & differentia, cum dicitur *bona qualitas*: genus enim virtutis *qualitas* est, differentia autem *bonum*. Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis, *habitus* poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam *ex qua*, sicut nec alia accidentia; sed habet materiam *circa quam*, & materiam *in qua*, scilicet subiectum. Materia autem *circa quam* est obiectum virtutis, quod non potuit in prædicta definitione poni, eo quod per obiectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi: unde ponitur subiectum loco causæ materialis, cum dicitur, quod est *bona qualitas mentis*. Finis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum, quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum, & quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum, & falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo ut discernatur virtus ab his quæ semper se habent ad malum, dicitur, *Qua recte vivitur*; ut autem discernatur ab his quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, *Qua nullus male utitur*. Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua definitio datur, Deus est: propter quod dicitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*: quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus & acquisitis, & infusis.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod primo cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit *ens*, & per consequens quod sit *unum*, & *bonum*, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus, quod essentia est ens, & una, & bona; & quod unitas est ens, & una, & bona; & similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo, & sanitas: non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi, & sani apprehendimus. Sed tamen considerandum, quod sicut accidentia, & formæ non subsistentes dicuntur entia, non quod ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est; ita etiam dicuntur bona, vel una, non quidem aliqua alia bonitate, vel unitate, sed quia est eis aliquid bonum, vel unum. Sic igitur & virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

Ad secundum dicendum, quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, & est in plus quam qualitas; sed est bonum rationis: secundum quod Dionysius dicit in IV. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) quod *bonum animæ est secundum rationem esse*.

Ad tertium dicendum, quod virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) Et ideo ratio, sive mens est proprium subiectum virtutis humanæ.

Ad quartum dicendum, quod iustitiæ est propria rectitudo quæ constituitur circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia iustitiæ, ut infra patebit (quæst. lx. art. 3. & 2. 2. quæst. lxvii. art. 1. & 2.) Sed rectitudo quæ importat ordinem ad finem debitum, & ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ, ut supra dictum est (quæst. XIX. art. 4.) communis est omni virtuti.

Ad quintum dicendum, quod virtute potest aliquis male uti tamquam obiecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea; non autem tamquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

Ad sextum dicendum, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus: & sic est intelligendum quod dicitur, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate, & natura.

QUAESTIO LVI.

De subiecto virtutis, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de subiecto virtutis: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subiecto.

Secundo, utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Tertio, utrum intellectus possit esse subiectum virtutis.

Quarto, utrum irascibilis, & concupiscibilis.

Quinto, utrum vires apprehensivæ sensitivæ.

Sexto, utrum voluntas.

ARTICULUS I. 295

Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subiecto.

Sup. quæst. l. *art.* I. *& III. quæst.* VII. *ar.* 2. *corp. & III. dist.* XXXIII. *quæst.* II. *art.* 4. *& veri. quæst.* XIV. *art.* 5. *corp. & ver. quæst.* I. *art.* 3. *& opus.* xliii. *cap.* VIII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod virtus non sit in potentia animæ sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus in II. Lib. de liber. arbitr. (cap. XIX.) quod *virtus est qua recte vivitur*. Vivere autem non est per potentiam animæ, sed per eius essentiam. Ergo virtus non est in potentia animæ, sed in eius essentia.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. VI.) *Virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*. Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ quam ad eius essentiam.

3. Præterea. Potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quædam qualitas, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4. & quæst. xlix. art. I.) qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subiecto.

Sed contra. *Virtus est ultimum potentiæ*, ut dicitur in I. de cælo (tex. 116.) Sed ultimum est in eo cuius est ultimum. Ergo virtus est in potentia animæ.

Respondeo dicendum, quod virtutem pertinere ad potentiam animæ, ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ: perfectio autem est in eo cuius est perfectio. Secundo ex eo quod est habitus operativus, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam. Tertio ex hoc quod disponit ad optimum: optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem a potentia egredientem.

Unde virtus humana est in potentia animæ sicut in subiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis; & sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventi essendi principium. Alio modo vivere dicitur operatio viventis; & sic virtute recte vivitur, inquantum per eam aliquis recte operatur.

Ad secundum dicendum, quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur. Et ideo cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, & per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum, quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie: unde superficies dicitur esse subiectum coloris. Et eo modo potentia animæ dicitur esse subiectum virtutis.

ARTICULUS II. 296

Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Inf. quæst. lx. *art.* 5. *corp.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod una virtus possit esse in duabus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis, sicut ambulatio procedit a ratione ut dirigente, a voluntate sicut a movente, & a potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. IV.) quod ad virtutem tria re-

requiruntur, scilicet *scire*, *velle*, & *immobiliter operari*. Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Praeterea. Prudentia est in ratione, cum sit *recta ratio agibilium*, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v.) est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem Libro (cap. XII. in fin.) dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed contra. Virtus est in potentia animae sicut in subiecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subiectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animae.

Respondeo dicendum, quod aliquid esse in duobus, contingit dupliciter. Uno modo sic quod ex aequo sit in utroque; & sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis: quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones obiectorum; diversitas autem habituum secundum speciales: unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum; sed non convertitur.

Alio modo potest esse aliquid in duobus, vel pluribus, non ex aequo, sed ordine quodam; & sic una virtus pertinere potest ad plures potentias: ita quod in una sit principaliter, & se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, & secundum quod una potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum, quod idem actus non potest aequaliter, & eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes, & diverso ordine.

Ad secundum dicendum, quod scire praexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam; sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum, quod prudentia realiter est in ratione sicut in subiecto; sed praesupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicetur (art. seq. & quaest. LVII. art. 4.)

ARTICULUS III. 297

Utrum intellectus possit esse subiectum virtutis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit subiectum virtutis. Dicit enim Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiae (cap. XV. in princ.) quod *omnis virtus est amor*. Subiectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Praeterea. Virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supradictis patet (quaest. LV. ar. 3.) Bonum autem non est obiectum intellectus, sed appetitivae virtutis. Ergo subiectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Praeterea. *Virtus est quae bonum facit habentem*, ut Philosophus dicit (Lib. II. Ethic. cap. VI.) Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem: non enim propter scientiam, vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subiectum virtutis.

Sed contra est quod mens maxime dicitur intellectus. Subiectum autem virtutis est mens, ut patet ex definitione virtutis supra inducta (quaest. praec. art. 4.) Ergo intellectus est subiectum virtutis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (ibid.) *virtus est habitus quo aliquis bene utitur*. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo inquantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum; sicut per habitum Grammaticae habet homo facultatem recte loquendi; non tamen Grammatica facit ut homo semper recte loquatur: potest enim Grammaticus barbarizare, aut soloecismum facere: & eadem ratio est in aliis scientiis, & artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur; sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur. Et quia bonum, sicut & ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu; ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, & esse bonus; puta quia est iustus, vel temperatus: & eadem ratio est de similibus. Et quia *virtus est quae bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur *virtutes*, quia reddunt bonum opus in actu, & simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur *virtutes*, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bo-

bonum habentem: non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens, vel artifex; sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus Grammaticus, aut bonus faber: & propter hoc plerumque scientia, & ars contra virtutem dividitur; quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in VI. Eth. (cap. II. in fin. ex sensu D. Thom.)

Subiectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur *virtus*, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem: sic enim Philosophus in VI. Ethic. (cap. III.) *scientiam*, *sapientiam*, & *intellectum*, & etiam *artem* ponit esse intellectuales virtutes.

Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur *virtus*, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est (quaest. IX. art. I.) Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quae bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota.

Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut & alias potentias: considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictae. Et hoc modo intellectus speculativus, vel ratio est subiectum fidei: movetur enim intellectus ad assentiendum iis quae sunt fidei, ex imperio voluntatis: nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subiectum prudentiae. Cum enim prudentia sit *recta ratio agibilium*, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quae sunt fines, ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subiectum scientiae, quae est *ratio recta speculabilium*, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta; non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet a voluntate, cuius prima affectio est amor, ut supra dictum est (quaest. XXV. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod bonum uniuscuiusque est finis eius. Et ideo cum *verum* sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis, vel in practicis, dicitur virtus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

ARTICULUS IV. 298

Utrum irascibilis, & concupiscibilis sint subiectum virtutis.

Inf. art. 5. ad 1. & II. dist. XIV. quaest. II. art. 2. ad 2. & ver. quaest. I. art. 4. & art. 10. ad 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod irascibilis, & concupiscibilis non possint esse subiectum virtutis. Huiusmodi enim vires sunt communes nobis, & brutis. Sed nunc loquimur de virtute, secundum quod est propria homini, sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanae virtutis potest esse subiectum irascibilis, & concupiscibilis, quae sunt partes appetitus sensitivi, ut in primo dictum est (quaest. LXXXI. ar. 2.)

2. Praeterea. Appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis: dicit enim Apostolus Rom. VII. 18. *Scio quod non habitat in carne mea bonum*. Ergo appetitus sensitivus non potest esse subiectum virtutis.

3. Praeterea. Augustinus probat in Lib. de moribus Eccles. (cap. V.) quod *virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur. Unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam; sicut si mihi auriga obtemperans equos, quibus praeest, recte regit, hoc totum mihi debetur*. Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur quod irascibilis, & concupiscibilis recte regantur. Sed virtus est qua recte vivitur, ut supra dictum est (quaest. LV. art. 4.) Virtus igitur non est in irascibili, & concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Praeterea. *Principalis actus virtutis moralis est electio*, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. XIII. in fin.) Sed electio non est actus

actus irascibilis, (a) vel concupiscibilis, sed rationis, ut supra dictum est (quaest. XIII. art. 1.) Ergo virtus moralis non est in irascibili, & concupiscibili, sed in ratione.

Sed contra est quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili: unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. x. in princ.) quod hae virtutes *sunt irrationabilium partium*.

Respondeo dicendum, quod irascibilis, & concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi: & hoc modo non competit eis quod sint subjectum virtutis.

Alio modo possunt considerari, inquantum participant rationem per hoc quod natae sunt rationi obedire: & sic irascibilis, vel concupiscibilis potest esse subjectum virtutis humanae. Sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem: & in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili, & concupiscibili sint aliquae virtutes, patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia, secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum; sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, & etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quae operatur irascibilis, & concupiscibilis, secundum quod sunt a ratione motae, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili, & concupiscibili.

Et quia bona dispositio potentiae moventis motae attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem; ideo virtus quae est in irascibili, & concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis, & concupiscibilis secundum se consideratae, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis, & brutis; sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriae hominis: & hoc modo possunt esse subjectum virtutis humanae.

Ad secundum dicendum, quod sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantum movente ratione membra nostra exhibemus ad serviendum justitiae; ita etiam irascibilis, & concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis; inquantum vero conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum, quod alia ratione regitur corpus ab anima, & irascibilis, & concupiscilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animae absque contradictione in his in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit in I. Polit. (cap. III. a med.) quod *anima regit corpus despotico principatu*, idest sicut dominus servum: & ideo totus motus corporis refertur ad animam; & propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis, & concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi; sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant: unde in eodem Libro (loc. cit.) Philosophus dicit, quod *ratio regit irascibilem, & concupiscibilem principatu politico*, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili, & concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

Ad quartum dicendum, quod in electione duo sunt; scilicet intentio finis, quae pertinet ad virtutem moralem; & praeacceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. II. & V.) Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animae, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis, & concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili, & concupiscibili; sed prudentia est in ratione.

ARTICULUS V. 299

Utrum vires apprehensivae sensitivae sint subjectum virtutis.

Sup. quaest. I. *art.* 3. *ad* 3. & *III. dist.* XXXIII. *quaest.* II. *art.* 4. *quaest.* 2. *ad* 6. & *ver. quaest.* I. *art.* 5. *ad* 6.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis, inquantum obedit rationi.

(a) *Cod. Alcan.* & concupiscibilis.

ni. Sed vires sensitivæ apprehensivæ interius rationi obediunt: ad imperium enim rationis operatur & imaginativa, & cogitativa, & memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea. Sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri, vel etiam adiuvari per appetitum sensitivum; ita etiam intellectus, vel ratio potest impediri, vel etiam iuvari per vires prædictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea. Prudentia est quædam virtus, cuius partem ponit Tullius memoriam in sua Rhetorica (sc. Lib. II. de inven. aliquant. ante fin.) Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus, & eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed contra est quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1.) morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva; intellectuales autem in intellectu, vel ratione, sicut patet in VI. Eth. (cap. 1.) Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis (a) interius.

Respondeo dicendum, quod in viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus: quod patet ex hoc præcipue quod Philosophus dicit in Lib. de memoria (cap. 11. circ. med.) quod *in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura*. Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tullius in sua Rhetor. (loc. cit. in arg. 3.) quod *est habitus in modum naturæ rationi consentaneus*. In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, & in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis, ut supra dictum est (ar. 2. huius quæst. & quæst. l. ar. 4. ad 3.) Sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet quod virtus sit in illa potentia quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed huiusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam.

Et ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu, vel ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo: & ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo, & propter hoc appetitus sensitivus est subiectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 18.) & ideo opus cognitionis in intellectu terminatur: & propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu, vel ratione.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se; sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ, ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

ARTICULUS VI. 300

Utrum voluntas possit esse subiectum virtutis.

III. dist. XXIII. quæst. 1. art. 4. quæst. 1. cor. ad 2. & 3. & dist. XLII. quæst. II. art. 4. quæst. 2. & 4. cor. & ver. quæst. 1. art. 5. per tot. & 12. ad 2. & quæst. III. art. 2. cor.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum alicuius virtutis. Ad id enim quod convenit potentiæ ex ipsa ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Philosophum in III. de Anima (tex. 42.) est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus: quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum: virtus enim est, *habitus per modum naturæ consentaneus rationi*, ut Tullius dicit in sua Rhet. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) Ergo voluntas non est subiectum virtutis.

2. Præterea. Omnis virtus aut est in-

S 2 tel-

(a) *Ita passim. Nicolaius hic, & infra* inter.

tellectualis, aut moralis, ut dicitur in I. Eth. (cap. ult. in fin.) & in II. (cap. I. in princ.) Sed virtus intellectualis est sicut in subiecto in intellectu, & ratione, non autem in voluntate; virtus autem moralis est sicut in subiecto in irascibili, & concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subiecto.

3. Præterea. Omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eumdem actum ordinabuntur duæ virtutes: quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subiectum virtutis.

Sed contra est quod maior perfectio requiritur in movente quam in moto. Sed voluntas movet irascibilem, & concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate quam in irascibili, & concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus) ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. Omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est (quæst. I. ar. 2. ad 3. & quæst. XIII. ar. 5. ad 2.) obiectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente.

Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanæ naturæ) sive quantum ad individuum (sicut bonum proximi) ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto, ut caritas, iustitia, & huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa habet locum de virtute quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia, & fortitudo, quæ sunt circa passiones humanas, & alia huiusmodi, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod *rationale per participationem* non solum est irascibilis, & concupiscibilis, *sed omnino*, idest universaliter, *appetitivum*, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas: & ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit (quæst. LXII.)

Ad tertium dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ; quod est proprium huius, vel illius hominis: & in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiæ, ut dictum est (in corp. ar.) sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

QUAESTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de distinctione virtutum: & primo quantum ad virtutes intellectuales; secundo quantum ad morales; tertio quantum ad theologicas.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

Secundo, utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia, & intellectus.

Tertio, utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus.

Quarto, utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

Quinto, utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

Sexto, utrum eubulia, synesis, & gnome sint virtutes adiunctæ prudentiæ.

ARTICULUS I. 301

Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

AD primum sic proceditur. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est (quæst. LV. art. 2.) Sed habitus speculativi non sunt operativi: distinguitur enim speculativum a practico, idest operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Præterea. Virtus est eorum per quæ

sit

fit homo felix, five beatus, eo quod *felicitas est virtutis præmium*, ut dicitur in I. Ethic. (cap. IX.) Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos, aut alia bona humana, per quæ homo beatitudinem adipiscitur, sed magis res naturales, & divinas. Ergo huiusmodi habitus virtutes dici non possunt.

3. Præterea. Scientia est habitus speculativus. Sed scientia, & virtus distinguuntur, sicut diversa genera non subalternatim posita, ut patet per Philosophum in IV. Top. (cap. II. loc. II.) Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Sed contra. Soli habitus speculativi considerant necessaria, quæ impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit in VI. Ethic. (cap. I. a med.) quasdam virtutes intellectuales in parte animæ quæ considerat necessaria, quæ non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

Respondeo dicendum, quod cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est (quæst. LV. art. 3.) duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est (quæst. LVI. art. 3.) uno modo quia facit facultatem bene operandi; alio modo quia cum facultate facit etiam usum bonum: & hoc, sicut supra dictum est (ibid.) pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eo quod vis appetitiva animæ est quæ facit uti omnibus potentiis, & habitibus.

Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam; possunt quidem dici virtutes, inquantum faciunt facultatem bonæ operationis, quæ est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus; non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia, seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum; sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam. Sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate: & ideo virtus quæ perficit voluntatem, ut caritas, vel iustitia, facit etiam bene uti huiusmodi speculativis habitibus.

Et secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex caritate fiant, sicut Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. XVIII. parum a princ.) quod *contemplativa est maioris meriti quam activa*.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est opus, scilicet exterius, & interius. *Practicum* ergo, vel *operativum*, quod dividitur contra *speculativum*, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus; sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum: & secundum hoc est habitus operativus.

Ad secundum dicendum, quod virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo sicut obiectorum: & sic huiusmodi virtutes speculativæ non sunt eorum per quæ homo fit beatus; nisi forte secundum quod ly *per* dicit causam efficientem, vel obiectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo dicitur esse virtus aliquorum sicut actuum: & hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quæ homo fit beatus: tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est (in corp. art.) tum etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis, quæ in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est (quæst. III. art. 8.)

Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

ARTICULUS II. 301

Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia, & intellectus.

Inf. quæst. LXVIII. *art.* 7. *cor.* & 2. 2. *quæst.* IV. *art.* 8. *cor.* & *quæst.* XLVII. *art.* 5. *cor.* & *III. cont. cap.* XLIV. *fin.* & *ver. quæst.* I. *art.* 12. *cor.* & *art.* 13. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ, scilicet sapientia, scientia, & intellectus. Species enim non debet condividi generi. Sed *sapientia est quædam scientia*, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. VII.) Ergo sapientia non debet condividi scientiæ in numero virtutum intellectualium.

2. Præterea. In distinctione potentiarum, habituum, & actuum, quæ attenditur secundum obiecta, attenditur principaliter distinctio quæ est secundum rationem formalem obiectorum, ut ex supradictis patet (quæst. LIV. art. 2. ad 1.)

Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale obiectum, sed secundum rationem formalem ipsius obiecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus a scientia conclusionum.

3. Praeterea. Virtus intellectualis dicitur quae est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio etiam speculativa sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice. Ergo sicut scientia, quae causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa, ita etiam & opinio.

Sed contra est quod Philosophus VI. Ethic. (cap. III. VI. & VII.) ponit has solum tres virtute intellectuales speculativas, scilicet *sapientiam*, *scientiam*, & *intellectum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec.) virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum: hoc enim est bonum opus eius.

Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo sicut per se notum; alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium, & percipitur statim ab intellectu: & ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem vocatur *intellectus*, qui est habitus principiorum.

Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis; & se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia *ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora, & magis nota secundum naturam*, ut dicitur in I. Phys. (tex. 2. & 3.) ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum, & maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est *sapientia*, quae *considerat altissimas causas*, ut dicitur in I. Metaph. (cap. I. & II.) unde convenienter iudicat, & ordinat de omnibus: quia iudicium perfectum, & universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc, vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum *scientia*: & ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum; cum tamen sapientia non sit nisi una.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia est quaedam scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus iudicat, & non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia; ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod quando ratio obiecti sub uno actu refertur ad potentiam, vel habitum, tunc non distinguuntur habitus, vel potentiae penes rationem obiecti, & obiectum materiale; sicut ad eamdem potentiam visivam pertinet videre colorem, & lumen, quod est ratio videndi colorem, & simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia pertinet ad scientiam, quae considerat etiam conclusiones; sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum. Unde si quis recte consideret, istae tres virtutes non ex aequo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, & sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori; & utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet & intellectum, & scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, & de principiis earumdem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. LV. art. 3. & 4.) habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est *verum*; malum autem eius est *falsum*. Unde soli illi habitus *virtutes intellectuales* dicuntur quibus semper dicitur verum, & numquam falsum. Opinio vero, & suspicio possunt esse veri, & falsi: & ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. III. in prin.)

ARTICULUS III. 303

Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus.

Inf. quaest. XCIII. *art.* I. *cor. & I. quaest.* XXII. *art.* 2. *cor. &* 2. 2. *quaest.* XLVII. *art.* 3. *cor. & ver. quaest.* V. *art.* I. *cor. & I. Ethic. post princ.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus in Lib. II. de libero arbitrio (cap. XVIII. & XIX.) quod *virtute nullus male utitur*. Sed arte aliquis male utitur: potest enim aliquis artifex secundum scientiam artis suae male operari. Ergo ars non est virtus.

2. Praeterea. Virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. V. circ. fin.) Ergo ars non est virtus.

3. Praeterea. Artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicae. Sed sicut artes mechanicae sunt practicae, ita artes liberales sunt speculativae. Ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed contra est quod Philosophus in VI. Ethic. (cap. III. & IV.) ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subiectum ponit scientificam partem animae.

Respondeo dicendum, quod ars nihil aliud est quam *ratio recta aliquorum operum faciendorum*: quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, qua voluntate opus faciat, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est.

Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis: quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum Geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit laetus, vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est (hic sup.) Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut & habitus speculativi, inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus faciunt bonum opus, qu[illegible]tum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, immo est contra artem, sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit, non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet ad bonum semper, ut dictum est (art. praec. ad 3.) ita & ars: & secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur; quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Ad secundum dicendum, quod quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quae perficitur per virtutem moralem, ideo Philosophus dicit, quod *artis est virtus*, scilicet moralis, inquantum ad bonum usum eius aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quod artifex per iustitiam, quae facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

Ad tertium dicendum, quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis, puta constructio syllogismi, aut orationis congruae, aut opus numerandi, vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animae, & homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

ARTICULUS IV. 304

Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

Inf. art. 5. *ad* I. *&* 2. 2. *quaest.* XLVII. *art.* 4. *ad* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis: sunt enim diversae artes

circa opera valde diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quædam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

2. Præterea. Prudentia magis convenit cum arte, quam habitus speculativi: utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. IV. & V.) Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

3. Præterea. Ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. V.) Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in III. Ethic. (cap. III.) sicut in arte militari, & gubernativa, & medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed contra est quod Philosophus distinguit prudentiam ab arte in VI. Ethic. (cap. V.)

Respondeo dicendum, quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra (art. 1. huius quæst. & quæst. LVI. art. 3.) quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis; aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum; prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum, tamquam præsupponens rectitudinem appetitus.

Cuius differentiæ ratio est, quia ars est *recta ratio factibilium*, prudentia vero est *recta ratio agibilium*. Differt autem *facere*, & *agere*: quia, ut dicitur in IX. Metaph. (tex. 16.) *factio est actus transiens in exteriorem materiam*, sicut ædificare, secare, & huiusmodi; *agere* autem *est actus permanens in ipso agente*, sicut videre, velle, & huiusmodi. Sic igitur se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum, & habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones: quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quæ comparatur. Perfectio autem, & rectitudo rationis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est (art. 2. huius quæst. ad 2.) quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, & præsupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines, sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. VIII. a med.) Et ideo ad prudentiam, quæ est *recta ratio agibilium*, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines: quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium: & ideo ars non præsupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens quam nolens: quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis.

Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte.

Ad primum ergo dicendum, quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, & ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod prudentia magis convenit cum arte, quam habitus speculativi, quantum ad subiectum, & materiam: utrumque enim est in opinativa parte animæ, & circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet (art. præc.)

Ad tertium dicendum, quod prudentia est bene consiliativa de his quæ pertinent ad totam vitam hominis, & ad ultimum finem vitæ humanæ. Sed in artibus aliquibus est consilium de his quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis, vel nauticis, dicuntur prudentes duces, vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter; sed illi solum qui bene consiliantur de his quæ conferunt ad totam vitam.

ARTICULUS V. 305.

Utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

2. 2. quæst. 11. art. 1. ad 3. & ver. quæst. 1. art. 6. cor.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta; ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quæ vita hominis con-

[illegible]

sideratur: est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in VI. Ethicor. (cap. v.) Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus, nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factæ. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus, sed forte solum quantum ad hoc ut virtuosus fiat.

2. Præterea. Prudentia est per quam recte consiliamur, ut dicitur in VI. Eth. (loc. cit.) Sed homo potest ex bono consilio agere, non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

3. Præterea. Virtus intellectualis est, secundum quam contingit semper dicere verum, & numquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam: non enim est humanum quod in consiliando de agendis numquam erretur, cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere: unde dicitur Sap. IX. 14. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ nostræ*. Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed contra est quod Sap. VIII. 7. connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia: *Sobrietatem, & prudentiam docet, & justitiam, & virtutem, quibus utilius nihil est in hac vita hominibus*.

Respondeo dicendum, quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat, ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu, aut passione. Cum autem electio sit eorum quæ sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem, & id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem, quæ perficit partem animæ appetitivam, cuius obiectum est bonum, & finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis: quia consiliari, & eligere, quæ sunt eorum quæ sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quæ sunt ad finem: & hæc virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit *ratio recta factibilium*: factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa factibilia est. Sed prudentiæ bonum attenditur in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere: est enim prudentia *recta ratio agibilium*, ut dictum est (ar. præc. & arg. 1. huius ar.) Et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat. Requireretur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret, si proprie horum esset agere, & non magis agi, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifici, sed solum ad faciendum ipsum artificiatum bonum, & ad conservandum ipsum; prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

Ad secundum dicendum, quod dum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius, nondum est omnino perfecta operatio ipsius quantum ad rationem dirigentem, & quantum ad appetitum moventem: unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene, quod est bene vivere.

Ad tertium dicendum, quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. II.) Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum: quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt; sed solum in contingentibus, quæ possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici;

ctici; circa factibilia quidem *ars*, circa agibilia vero *prudentia*.

ARTICULUS VI. 306

Utrum eubulia, synesis, & gnome sint virtutes adiunctæ prudentiæ.

I. quæst. XXII. *art.* I. *ad* I. *&* 2. 2. *quæst.* XLIX. *corp. fin. & quæst.* LI. *per tot. & quæst.* LII. *art.* 2. *cor. & III. dist.* XXXIII. *quæst.* III. *art.* I. *quæst.* 3. *&* 4. *& ver. quæst.* II. *art.* 12. *ad* 25. *& quæst.* V. *art.* I. *corp.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter adiungantur prudentiæ *eubulia*, *synesis*, & *gnome*. *Eubulia* enim *est habitus quo bene consiliamur*, ut dicitur in VI. Eth. (cap. IX.) Sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut in eodem Lib. dicitur (cap. V.) Ergo *eubulia* non est virtus adiuncta prudentiæ, sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea. Ad superiorem pertinet de inferioribus iudicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cuius est actus iudicium. Sed *synesis* est bene iudicativa. Ergo *synesis* non est virtus adiuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis.

3. Præterea. Sicut diversa sunt ea de quibus est iudicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet *eubulia*. Ergo ad bene iudicandum de agendis non oportet ponere præter *synesim* aliam virtutem, scilicet *gnomen*.

4. Præterea. Tullius ponit in sua Rhet. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) tres alias partes prudentiæ, scilicet *memoriam præteritorum*, *intelligentiam præsentium*, & *providentiam futurorum*. Macrobius etiam ponit super somnium Scipionis (Lib. I. cap. VIII.) quasdam alias partes prudentiæ, scilicet *cautionem*, *docilitatem*, & alia huiusmodi. Non videntur igitur solæ huiusmodi virtutes prudentiæ adiungi.

Sed contra est auctoritas Philosophi in VI. Eth. (cap. IX. X. & XI.) qui has tres virtutes ponit prudentiæ adiunctas.

Respondeo dicendum, quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior quæ ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est præcipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt *inquirere*, & *iudicare*: nam *consilium* inquisitio quædam est. Sed tertius actus est proprie practici intellectus, inquantum est operativus: non enim ratio habet præcipere ea quæ per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quæ per hominem fiunt, principalis actus est præcipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quæ est bene præceptiva, scilicet prudentiæ, tamquam principaliori adiunguntur tamquam secundariæ, *eubulia*, quæ est bene consiliativa, & *synesis*, & *gnome*, quæ sunt partes iudicativæ: de quarum distinctione dicetur (in respons. ad 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus eius, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subiecta, quæ est *eubulia*.

Ad secundum dicendum, quod iudicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur: contingit enim aliquem bene iudicare de aliquo agendo, & tamen non recte exequi; sed ultimum complementum est, quando ratio iam bene præcepit de agendis.

Ad tertium dicendum, quod iudicium de unaquaque re fit per propria principia eius. Inquisitio autem nondum est per propria principia: quia his habitis non esset opus inquisitione, sed iam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duæ autem virtutes ad bene iudicandum: quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde & in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus; scientiæ autem demonstrativæ, quæ sunt iudicativæ, sunt diversæ de diversis. Distinguuntur autem *synesis*, & *gnome* secundum diversas regulas, quibus iudicatur. Nam *synesis* est iudicativa de agendis secundum communem legem; *gnome* autem secundum ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, sicut plenius infra patebit (2. 2. quæst. LI. ar. 4.)

Ad quartum dicendum, quod *memoria*, *intelligentia*, & *providentia*, similiter etiam *cautio*, & *docilitas*, & alia huiusmodi, non sunt virtutes diversæ a prudentia; sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Sunt etiam & quædam partes

tes

tes subiectivæ, seu species prudentiæ, sicut *œconomica*, *regnativa*, & huiusmodi. Sed prædicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicetur (2. 2. quæst. li.)

QUAESTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus,

in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de virtutibus moralibus: & primo de distinctione earum a virtutibus intellectualibus; secundo de distinctione earum ab invicem secundum propriam materiam; tertio de distinctione principalium, vel cardinalium ab aliis.

Circa primum quæruntur quinque.

Primo, utrum omnis virtus sit virtus moralis.

Secundo, utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

Tertio, utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem, & moralem.

Quarto, utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.

Quinto, utrum e converso intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICULUS I. 307

Utrum omnis virtus sit moralis.

Inf. quæst. lxviii. *art.* 8. *cor.* & *III. dist.* xxiii. *quæst.* i. *art.* 4. *quæst.* 2. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur a *more*, idest a consuetudine. Sed ad omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. vi. post med.) quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens*. Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus, quia actus cuiuslibet virtutis possumus ex electione facere: omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit (quæst. lxiv. art. 2. 3. & 4.) Ergo omnis virtus est moralis.

3. Præterea. Tullius dicit in sua Rhet. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus*. Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi; cum *bonum hominis sit secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit (cap. iv. de div. Nom. par. 4. lect. 22.) Ergo omnis virtus est moralis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ult. in fin.) *Dicentes de moribus non dicimus, quoniam sapiens, vel intelligens, sed quoniam mitis, vel sobrius*. Sic igitur sapientia, & intellectus non sunt morales; quæ tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Non ergo omnis virtus est moralis.

Respondeo dicendum, quod ad huiusmodi evidentiam considerare oportet, quid sit mos: sic enim scire poterimus, quid sit moralis virtus. *Mos* autem duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur Act. xv. 1. *Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri*. Quandoque vero significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum: unde & etiam brutorum animalium dicuntur aliqui *mores*. Unde dicitur II. Machab. xi. 11. quod *leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos*: & sic accipitur mos in Psal. lxvii. 7. ubi dicitur: *Qui habitare facit unius moris in domo*. Et hæ quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem, in Græco autem distinguuntur: nam *ethos*, quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam; & scribitur per η Græcam litteram; quandoque habet primam correptam, & scribitur per ε.

Dicitur autem virtus moralis a *more*, secundum quod mos significat quamdam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quæ significat consuetudinem: nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, & facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivæ virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis patet (quæst. ix. art. 1.) Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quæ est in vi appetitiva.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de *more*, secundum quod significat consuetudinem.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus

actus virtutis potest ex electione agi; sed electionem rectam agit sola virtus, quæ est in appetitiva parte animæ. Dictum est enim supra (quæst. XIII. ar. 1.) quod eligere est actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam; quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad tertium dicendum, quod *natura est principium motus*, sicut dicitur in II. Phys. (tex. 3.) Movere autem ad agendum proprium est appetitivæ partis. Et ideo assimilari naturæ in consentiendo rationi est proprium virtutum quæ sunt in vi appetitiva.

ARTICULUS II. 308

Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

Inf. quæst. LXII. *art.* 2. *& III. dist.* XXIII. *quæst.* 1. *art.* 4. *quæst.* 3. *ad* 4. *& ver. quæst.* XIV. *art.* 3. *ad* 9. *& ver. quæst.* 1. *art.* 12. *cor. & I. Eto. fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus in Lib. IV. de civ. Dei (cap. XXI. paulo a princ.) quod *virtus est ars recte vivendi*. Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Præterea. Plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam; sicut quidam definiunt, quod perseverantia *est scientia, vel habitus eorum quibus est immanendum, vel non immanendum*: & sanctitas *est scientia faciens fideles, & servantes quæ ad Deum iusta sunt*. Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Præterea. Augustinus dicit in I. Soliloq. (cap. VI. a med.) quod *virtus est recta, & perfecta ratio*. Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in VI. Eth. (cap. ult. circ. med.) Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Præterea. Nihil distinguitur ab eo quod in eius definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis: dicit enim Philosophus in II. Ethic. (cap. VI. circ. med.) quod *virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit*. Huiusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in VI. Eth. (cap. ult.) Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed contra est quod dicitur in I. Eth. (cap. ult. in fin.) *Determinatur virtus secundum differentiam hanc. Dicimus enim harum has quidem* intellectuales, *has vero* morales.

Respondeo dicendum, quod omnium humanorum operum principium primum ratio est: & quæcumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt, diversimode tamen: nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia, statim enim ad imperium rationis manus, aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit in I. Polit. (cap. III. post med.) quod *anima regit corpus despotico principatu*, idest sicut dominus servum, qui ius contradicendi non habet.

Posuerunt quidam igitur, quod omnia principia activa quæ sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem: quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta ad bene agendum: unde cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset; & sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit, *omnes virtutes esse prudentias*, ut dicitur in VI. Eth. (cap. ult.) Unde ponebat, quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi: pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione. Unde Philosophus dicit in I. Pol. (cap. III. a med.) quod *ratio imperat appetitivæ principatu politico*, quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit super Psalm. CXVIII. (conc. 8. circ. fin.) quod *interdum præcedit intellectus, & sequitur tardus, aut nullus affectus*; intantum quod quandoque passionibus, vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc aliqualiter verum est quod Socrates dixit, quod *scientia præsente non peccatur*; si tamen hæc extendatur us-

que

que ad usum rationis in particulari eligibili.

Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum hoc quod participat aliqualiter rationem; ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, inquantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione; & sic sub arte includitur etiam prudentia, quae ita est *recta ratio agibilium*, sicut ars est *recta ratio factibilium*: & secundum hoc quod dicit, quod *virtus est ars recte vivendi*, essentialiter convenit prudentiae, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum, quod tales definitiones, a quibuscumque inveniantur datae, processerunt ex opinione Socratica; & sunt exponendae eo modo quo de arte praedictum est (in solut. praec.)

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod *recta ratio*, quae est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tamquam pars essentiae eius, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

ARTICULUS III. 309

Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem, & intellectualem.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem, & intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem, & intellectualem: connumeratur enim virtutibus intellectualibus in VI. Ethic. (cap. III. & V.) & etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quae sunt morales, ut infra patebit (quaest. LXI. art. I.) Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem, & moralem, sicut per immediata.

2. Praeterea. Continentia, & perseverantia, & etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales; nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales, & morales.

3. Praeterea. Fides, spes, & caritas quaedam virtutes sunt; non tamen sunt virtutes intellectuales: hae enim solum sunt quinque, scilicet *scientia*, & *sapientia*, *intellectus*, *prudentia*, & *ars*, ut dictum est (quaest. LVII. ar. 2. 3. & 4.) Nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales, & morales.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. I. in princ.) duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.

Respondeo dicendum, quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, & appetitus: haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III. de Anima (text. 48. & seq.) Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicuius istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi, vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis.

Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis, vel moralis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus, est enim *recta ratio agibilium*, ut supra dictum est (quaest. LVII. art. 4.) & secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad secundum dicendum, quod continentia, & perseverantia non sunt perfectiones appetitivae virtutis sensitivae: quod ex hoc patet quod in continente, & perseverante superabundant inordinatae passiones; quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia perfectio rationalis partis, quae se tenet contra passiones, ne deducatur; deficit tamen

men a ratione virtutis: quia virtus intellectiva, quae facit rationem se bene habere circa moralia, praesupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, idest fines, ex quibus ratiocinatur: quod continenti, & perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio, quae a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum; sicut non sequitur perfecta actio alicuius agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta: unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia a delectationibus, & perseverantia (a) in tristitiis non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. 1. & IX.)

Ad tertium dicendum, quod fides, spes, & caritas sunt supra virtutes humanas: sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divinae gratiae.

ARTICULUS IV. 310

Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.

Inf. art. 5. corp.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius (II. de invent. aliquant. ante fin.), *est habitus in modum naturae rationi consentaneus*. Sed natura etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturae coniungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturae inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Praeterea. Per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi, & Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Praeterea. Virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum, etiam absque rationis iudicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed contra est quod Gregorius dicit XXII. Moral. (cap. 1. implic.) quod „ ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, „ prudenter agant, virtutes esse nequa„ quam possunt. " Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est (quaest. LVII. ar. 4.). Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia, & arte; non autem potest esse sine intellectu, & prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus: quia moralis virtus est *habitus electivus*, idest faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo ut sit debita intentio finis: & hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem: & hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem, & praecipientem; quod pertinet ad prudentiam, & ad virtutes sibi annexas, ut supra dictum est (quaest. LVII. art. 4. 5. & 6.). Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest.

Et per consequens nec sine intellectu: per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis, quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quae est *recta ratio agibilium*.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio naturae in rebus carentibus ratione est absque electione: & ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione: & ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quae sunt agenda secundum virtutem; & sic usus rationis viget in

(a) *Al.* a tristitiis.

in omnibus virtuosis: unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes, secundum illud Matth. x. 16. *Estote prudentes sicut serpentes, & simplices sicut columbae.*

Ad tertium dicendum, quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quaedam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio, quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem; sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit, & laeditur, quanto fortius currit. Et ideo etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat; non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit in VI. Ethic. (cap. ult. cir. med.)

ARTICULUS V. 311

Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, & movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quae est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quae est perfectio appetitivae partis. Potest ergo esse sine ea.

2. Praeterea. Moralia sunt materia prudentiae, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo & prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quae tamen inter omnes intellectuales virtutes maxime moralibus coniuncta videtur.

3. Praeterea. Prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. ix.) Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed contra. Velle malum facere opponitur directe virtuti morali; non autem opponitur alicui, quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiae, quod volens peccet, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v. circ. fin.) Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Respondeo dicendum, quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt; sed prudentia sine virtute morali esse non potest.

Cuius ratio est, quia prudentia est *recta ratio agibilium*, non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum, vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem, vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine: & hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis: quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v. a med.) Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedit appetitum finis; sed appetitus finis praecedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam; sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

Ad secundum dicendum, quod principia artificialium non diiudicantur a nobis bene, vel male secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia; sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars

non

non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa, & bene praeceptiva: quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium iudicium, & praeceptum prudentiae; & hoc per virtutem moralem.

QUAESTIO LIX.

De distinctione virtutum moralium secundum relationem ad passiones,

in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem.

Et quia virtutes morales, quae sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare in communi comparationem virtutis ad passionem; secundo distinctionem moralium virtutum secundum passiones.

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo, utrum virtus moralis sit passio.

Secundo, utrum virtus moralis possit esse cum passione.

Tertio, utrum possit esse cum tristitia.

Quarto, utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.

Quinto, utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ARTICULUS I. 312

Utrum virtus moralis sit passio.

III. dist. XXIII. *quaest.* I. *art.* 3. *quaest.* 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis sit passio. Medium enim est eiusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

2. Praeterea. Virtus, & vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed quaedam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia, & ira. Ergo etiam quaedam passiones sunt virtutes.

3. Praeterea. Misericordia quaedam passio est: est enim tristitia de alienis malis, ut supra dictum est (quaest. XXXV. art. 8. arg. 3.) Hanc autem *Cicero locutor egregius non dubitavit appellare virtutem*, ut Augustinus dicit (in IX. de civit. Dei (cap. V. cir. med.) Ergo passio potest esse virtus moralis.

Sed contra est quod dicitur in II. Eth. (cap. V. a princ.) quod *passiones neque virtutes sunt, neque malitiae*.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione.

Primo quidem quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est (quaest. XXII. art. 3.) Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens.

Secundo quia passiones ex seipsis non habent rationem boni, vel mali. Bonum enim, vel malum hominis est secundum rationem: unde passiones secundum se consideratae se habent & ad bonum, & ad malum, secundum quod possunt convenire rationi, vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est (quaest. LV. art. 3.)

Tertio quia dato quod aliqua passio se habeat ad bonum solum, vel ad malum solum, secundum aliquem (*a*) modum; tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, & terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso principium habens in ratione, & terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur in II. Ethic. (cap. VI. a med.) quod *est habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit*.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus secundum suam essentiam non est medium inter passiones, sed secundum suum effectum, quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad secundum dicendum, quod si vitium dicatur habitus, secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium. Si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium; & e contrario concurrere ad actum virtutis, secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad tertium dicendum, quod misericordia dicitur esse virtus, idest virtutis actus, secundum quod *motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita praebetur miseri-*

(a) *Al.* motum.

fericordia, *ut iustitia conservetur*, *sive cum indigenti tribuitur*, *sive cum ignoscitur poenitenti*, ut Augustinus dicit ibid. (loc. cit. in arg.)

Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem: & eadem est ratio de similibus passionibus.

ARTICULUS II. 313

Utrum virtus moralis possit esse cum passione.

I. quaest. XCV. *art.* 2. *ad* 2. *&* 2. 2. *quaest.* LVIII. *art.* 9. *& IV. dist.* XIV. *quaest.* 1. *art.* 1. *quaest.* 2. *ad* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis cum passione esse non possit. Dicit enim Philosophus in IV. Topic. (cap. v. loc. 34.) quod *mitis est qui non patitur*; *patiens autem qui patitur*, *& non deducitur*: & eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Praeterea. Virtus est quaedam recta habitudo animae, sicut sanitas corporis, ut dicitur in VII. Phys. (tex. 17.) unde virtus *quaedam sanitas animae* esse videtur, ut Tullius dicit in IV. de Tuscul. Qq. (ante med.) Passiones autem animae dicuntur *morbi quidam animae*, ut in eodem Libro (circa med.) Tullius dicit: sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur secum animae passionem.

3. Praeterea. Virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hic etiam impeditur per passiones. Dicit enim Philosophus in VI. Ethic. (cap. v. cir. med.) quod *delectationes corrumpunt existimationem prudentiae*: & Sallustius dicit in Catillinario (in princ. orat. Caesaris) quod *non facile verum perspicit animus*, *ubi illa officiunt*, scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. VI. in prin.) *Si perversa est voluntas*, *perversos habebit hos motus*, scilicet passionum; *si autem recta est*, *non solum inculpabiles*, *verum etiam laudabiles erunt*. Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit discordia inter Stoicos, & Peripateticos, sicut Augustinus dicit in IX. de civit. Dei (cap. IV. in princ.) Stoici enim posuerunt, quod passiones animae non possunt esse in sapiente, sive virtuoso; Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit in IX. de civit. Dei (ibid.) posuerunt, quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductae.

Haec autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba quam secundum rerum sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, & inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem, & concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc passiones animae ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animae sint motus appetitus sensitivi, aliae vero affectiones, quae non sunt passiones animae, sint motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt; sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes: quae si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso esse non possunt; si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere: eo quod *animi visa*, *quae appellant phantasias*, *non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo*: *& cum veniunt ex terribilibus rebus*, *necesse est ut sapientis animum moveant*; *ita ut paulisper vel pavescat metu*, *vel tristitia contrahatur*, *tamquam his passionibus praevenientibus rationis officium*; *nec tamen approbat ista*, *eisque consentit*, ut Augustinus narrat in IX. de civit. Dei (loc. sup. cit.) ab Aulo Gellio dictum (Lib. XIX. Noct. Attic. cap. 1.)

Si igitur passiones dicantur inordinatae affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut Stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinatae. Unde Aristoteles dicit in II. Ethic. (cap. III. parum ante med.) quod *non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam*, *& quietes*, *quoniam simpliciter dicunt*; *sed deberent dicere*, *quod sunt quietes a passionibus*, *quae sunt ut non oportet*, *& quando non oportet*.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus exemplum illud inducit, sicut & multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Haec autem fuit

fuit opinio Stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus animæ: quam Philosophus excludit in II. Ethic. (loc. cit.) dicens, *virtutes non esse impassibilitates*. Potest tamen dici, quod cum dicitur, quod *mitis non patitur*, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa, & omnes similes, quas Tullius ad hoc inducit in Lib. IV. de Tuscul. Qq. procedunt de passionibus, secundum quod significant inordinatas affectiones.

Ad tertium dicendum, quod passio præveniens iudicium rationis, si in animo prævaleat, ut ei consentiatur, impedit consilium, & iudicium rationis; si vero sequatur quasi ex ratione imperata, adiuvat ad exequendum imperium rationis.

ARTICULUS III. 314

Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia.

2. 2. *quæst.* lviii. *art.* 9. & IV. *dist.* xiv. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 2. *ad* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiæ effectus, secundum illud Sap. viii. 7. *Sobrietatem, & iustitiam docet* (scilicet divina sapientia) *prudentiam, & virtutem*. Sed *sapientiæ convictus non habet amaritudinem*, ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

2. Præterea. Tristitia est impedimentum operationis, ut patet per Philosophum in VII. Ethic. (cap. xiii.) & in X. (cap. v.) Sed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Præterea. Tristitia est quædam animi ægritudo, ut Tullius eam vocat in IV. de Tuscul. Qq. (parum ante med.) Sed ægritudo animæ contrariatur virtuti, quæ est bona animæ habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

Sed contra est quod Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia. dicit enim, ut habetur Matth. xxvi. 38. *Tristis est anima mea usque ad mortem*. Ergo tristitia potest esse cum virtute.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus XIV. de civ. Dei (cap. viii.) Stoici voluerunt pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres εὐπαθείας, idest *tres bonas passiones*: pro cupiditate scilicet *voluptatem*, pro lætitia *gaudium*, pro metu *cautionem*. Pro tristitia vero negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione. Primo quidem quia tristitia est de malo quod iam accidit. Nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Crediderunt enim quod sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt; ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Cum enim homo sit ex anima, & corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est; non tamen maximum, quia eo potest homo male uti: unde & malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, & tristitiam moderatam inducere. Præterea etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit; nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud I. Ioan. 1. 8. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Tertio quia virtuosus etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit; & de hoc laudabiliter dolet, secundum illud II. Cor. vii. 10. *Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur*. Quarto quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam.

Secundo movebantur ex hoc quod tristitia est de præsenti malo, timor autem de malo futuro; sicut delectatio de bono præsenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo præsenti animus hominis substernatur (quod fit per tristitiam) omnino videtur contrarium rationi: unde cum virtute esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso præsens, ut dictum est (art. præc.) quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de huiusmodi malo tristatur, moderate tamen secundum rationis iudicium. Hoc autem pertinet ad virtutem ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est (art. 1. & 2. huius quæst.) Unde ad virtutem pertinet quod tristetur moderate in quibus tristandum est, sicut

ſicut etiam Philoſophus dicit in II. Eth. (cap. VI. & VII.) Et hoc etiam utile eſt ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quæruntur, ita mala propter triſtitiam fortius fugiuntur.

Sic igitur dicendum eſt, quod triſtitia de his quæ conveniunt virtuti, non poteſt ſimul eſſe cum virtute, quia virtus in propriis delectatur; ſed de his quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate triſtatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate habetur, quod de ſapientia ſapiens non triſtetur; triſtatur tamen de his quæ ſunt impeditiva ſapientiæ. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum ſapientiæ eſſe poteſt, triſtitia locum non habet.

Ad ſecundum dicendum, quod triſtitia impedit operationem de qua triſtamur; ſed adiuvat ad ea promptius exequenda per quæ triſtitia fugitur.

Ad tertium dicendum, quod triſtitia immoderata eſt animæ ægritudo; triſtitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet ſecundum ſtatum præſentis vitæ.

ARTICULUS IV. 315

Utrum omnis virtus moralis ſit circa paſſiones.

Inf. quæſt. lx. *art.* 4. *cor.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod omnis virtus moralis ſit circa paſſiones. Dicit enim Philoſophus in II. Ethic. (cap. III.) quod *circa voluptates, & triſtitias eſt moralis virtus*. Sed delectatio, & triſtitia ſunt paſſiones, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXXI. art. I. & quæſt. XXXV. art. I.) Ergo omnis virtus moralis eſt circa paſſiones.

2. Præterea. Rationale per participationem eſt ſubiectum moralium virtutum, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) Sed huiuſmodi pars animæ eſt in qua ſunt paſſiones, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXII. art. 3.) Ergo omnis virtus moralis eſt circa paſſiones.

3. Præterea. In omni virtute morali eſt invenire aliquam paſſionem. Aut ergo omnes ſunt circa paſſiones, aut nulla. Sed aliquæ ſunt circa paſſiones, ut fortitudo, & temperantia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. VI. & X.) Ergo omnes virtutes morales ſunt circa paſſiones.

Sed contra eſt quod iuſtitia, quæ eſt virtus moralis, non eſt circa paſſiones, ut dicitur in V. Eth. (cap. I. II. III. & IV.)

Reſpondeo dicendum, quod virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipſam in bonum rationis. Eſt autem rationis bonum id quod eſt ſecundum rationem moderatum, ſeu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari, & moderari, contingit eſſe virtutem moralem. Ratio autem ordinat non ſolum paſſiones appetitus ſenſitivi, ſed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui eſt voluntas, quæ non eſt ſubiectum paſſionis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXII. art. 3.)

Et ideo non omnis virtus moralis eſt circa paſſiones, ſed quædam circa paſſiones, quædam circa operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis virtus moralis eſt circa delectationes, & triſtitias ſicut circa propriam materiam, ſed ſicut circa aliquid conſequens (*a*) ad proprium actum. Omnis enim virtuoſus delectatur in actu virtutis, & triſtatur in contrario. Unde Philoſophus poſt præmiſſa verba (loc. cit. in arg.) ſubdit, quod *ſi virtutes ſunt circa actus, & paſſiones; omnem autem paſſionem, & omnem actum ſequitur delectatio, & triſtitia*; (*b*) *propter hoc virtus erit circa delectationes, & triſtitias*, ſcilicet ſicut (*c*) circa aliquid conſequens.

Ad ſecundum dicendum, quod rationale per participationem non ſolum eſt appetitus ſenſitivus, qui eſt ſubiectum paſſionum, ſed etiam voluntas, in qua non ſunt paſſiones, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod in quibuſdam virtutibus ſunt paſſiones, ſicut propria materia, in quibuſdam autem non. Unde non eſt eadem ratio de omnibus, ut infra oſtendetur (quæſt. lx. art. 2.)

T 2 AR-

(a) *Ita cod. Alcan. Theologi, & Nicolaius. In edit. Rom. & Patav. deeſt* ad. (b) *Ita cum cod. Alcan. edit. Romana. Theologi, Nicolaius, & edit. Patav.* etiam propter hoc. (c) *Ita paſſim. In cod. Alcan. deeſt* circa.

ARTICULUS V. 316

Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione.

Inf. quaest. lx. *art.* 2. *corp.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse est omnino absque passionibus.

2. Praeterea. Tunc unumquodque est perfectum quando est remotum a suo contrario, & ab his quae ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum, quod virtuti contrariatur: unde Roman. VII. nominantur *passiones peccatorum*. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Praeterea. Secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Augustinum in Lib. de morib. Eccles. (cap. VI. & XI. a med.) Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed contra est quod *nullus iustus est qui non gaudet iusta operatione*, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VIII. cir. med.) Sed gaudium est passio. Ergo iustitia non potest esse sine passione, & multo minus aliae virtutes.

Respondeo dicendum, quod si passiones dicamus *inordinatas affectiones*, sicut Stoici posuerunt, sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus.

Si vero passiones dicamus *omnes motus appetitus sensitivi*, sic planum est quod virtutes morales, quae sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cuius ratio est, quia secundum hoc sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quae sunt subiecta rationi, a propriis actibus vacent; sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos.

Virtutes autem morales quae non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus: & huiusmodi virtus est iustitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum iustitiae sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio: & si hoc gaudium multiplicetur per iustitiae perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est (quaest. XVII. art. 7. & quaest. XXIV. art. 3.) Et sic per redundantiam huiusmodi, quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum, quod passiones inordinatae inducunt ad peccandum, non autem si sint moderatae.

Ad tertium dicendum, quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae. In Deo autem, & Angelis non est appetitus sensitivus, sicut in homine: & ideo bona operatio Dei, & Angeli est omnino sine passione, sicut & sine corpore; bona autem operatio hominis est cum passione, sicut & cum corporis ministerio.

QUAESTIO LX.

De distinctione virtutum moralium ab invicem,

in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ab invicem: & circa hoc quaeruntur quinque.

Primo, utrum sit tantum una virtus moralis.

Secundo, utrum distinguantur virtutes morales quae sunt circa operationes, ab his quae sunt circa passiones.

Tertio, utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus.

Quarto, utrum circa diversas passiones sint diversae morales virtutes.

Quinto, utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum.

ARTICULUS I. 317

Utrum sit una tantum virtus moralis.

III. dist. XXXV. *quaest.* 1. *art.* 1. *quaest.* 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quae est subiectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quae est subie-

subiectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Praeterea. Habitus non distinguuntur secundum materialia obiecta, sed secundum formales rationes obiectorum. Formalis autem ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis. Ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

3. Praeterea. Moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est (quaest. I. ar. 3. & 5.) Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet felicitas; proprii autem, & propinqui sunt infiniti: non sunt autem infinitae virtutes morales. Ergo videtur quod sit una tantum.

Sed contra est quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra dictum est (quaest. LVI. ar. 2.) Sed subiectum virtutum moralium est pars appetitiva animae, quae per diversas potentias distinguitur, ut in I. dictum est (quaest. LXXXI. ar. 2.) Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. LVIII. ar. 2.) virtutes morales sunt habitus quidam appetitivae partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias obiectorum, ut supra dictum est (quaest. LIV. ar. 2.) Species autem obiecti appetibilis, sicut & cuiuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quae est ab agente. Est autem considerandum, quod materia patientis se habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis: & sic necesse est quod si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei; sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquod existens in specie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a Sole: & tunc formae receptae in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiae ad recipiendum influxum agentis; sicut videmus quod ab una actione Solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiae.

Manifestum est autem quod in moralibus ratio est sicut imperans, & movens; vis autem appetitiva sicut imperata, & mota. Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem: & ita sequitur quod virtutes morales sint diversae secundum speciem, & non una tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum rationis est *verum*: est autem eadem ratio *veri* in omnibus moralibus, quae sunt contingentia agibilia: unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Obiectum autem appetitivae virtutis est bonum appetibile, cuius est diversa ratio secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad secundum dicendum, quod illud formale est unum genere propter unitatem agentis, sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis; qui quidem etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

ARTICULUS II. 318

Utrum virtutes morales quae sunt circa operationes, distinguantur ab his quae sunt circa passiones.

Ver. quaest. I. art. 13. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quaedam sunt circa operationes, quaedam circa passiones. Dicit enim Philosophus in II. Ethic. (cap. III.) quod *virtus moralis est circa delectationes, & tristitias optimorum operativa*. Sed voluptates, & tristitiae sunt passiones quaedam, ut supra dictum est (quaest. XXXI. ar. 1. & quaest. XXXV. ar. 1.) Ergo eadem virtus quae est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Praeterea. Passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquae virtutes rectificant passiones, oportet

quod etiam per consequens rectificent operationes. Eædem ergo virtutes morales sunt circa passiones, & operationes.

3. Præterea. Ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene, vel male. Sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eædem virtutes quæ sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed contra est quod Philosophus (II. Ethic. cap. III. & VII. & V. in IV. priorib. capp.) ponit iustitiam circa operationes; temperantiam autem, & fortitudinem, & mansuetudinem circa passiones quasdam.

Respondeo dicendum, quod operatio, & passio dupliciter potest comparari ad virtutem. Uno modo sicut effectus: & hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva; & delectationem aliquam, vel tristitiam, quæ sunt passiones, ut supra dictum est (quæst. LIX. ar. 4. ad 1.)

Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia circa quam est: & secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes, & alias circa passiones.

Cuius ratio est, quia bonum, & malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, inquantum scilicet bonum in eis, & malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum: & in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio, & venditio, & huiusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum: & propter hoc iustitia, & partes eius proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum, & malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem: & ideo oportet in his bonum, & malum considerari, secundum quod homo bene, vel male afficitur circa huiusmodi: & propter hoc oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine, & aliis huiusmodi. Contingit autem quod in operationibus quæ sunt ad alterum, prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem: & tunc inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio iustitiæ; inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicuius alterius virtutis: sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur iustitia, in immoderantia vero iræ corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis; aliæ duæ rationes procedunt ex hoc quod ad idem concurrunt operatio, & passio; sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione prædicta (in corp.)

ARTICULUS III. 319

Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad iustitiam pertinere. Sed iustitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Præterea. Operationes maxime differentes esse videntur quæ ordinantur ad bonum unius, & quæ ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales: dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. I. circa fin.) quod *iustitia legalis, quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute, quæ ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem*. Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Præterea. Si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum: nam ad iustitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, & etiam in distributionibus, ut patet in V. Ethic. (cap. II. a med.) Non ergo diversæ virtutes sunt diversarum operationum.

Sed contra est quod religio est alia virtus a pietate; quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

Respondeo dicendum, quod omnes virtutes morales quæ sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione iustitiæ; quæ attenditur secundum debitum ad alterum; distinguuntur

tur autem ſecundum diverſas ſpeciales rationes.

Cuius ratio eſt, quia in operationibus exterioribus ordo rationis inſtituitur, ſicut dictum eſt (ar. præc.) non ſecundum proportionem ad affectionem hominis, ſed ſecundum ipſam convenientiam rei in ſeipſa; ſecundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo conſtituitur ratio iuſtitiæ. Ad iuſtitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes huiuſmodi virtutes quæ ſunt circa operationes, habent aliquo modo rationem iuſtitiæ. Sed debitum non eſt unius rationis in omnibus: aliter enim debetur aliquid æquali, aliter ſuperiori, aliter minori; & aliter ex pacto, vel ex promiſſo, vel ex beneficio ſuſcepto. Et ſecundum has diverſas rationes debiti ſumuntur diverſæ virtutes; puta religio eſt per quam redditur debitum Deo; pietas eſt per quam redditur debitum parentibus, vel patriæ; gratia eſt per quam redditur debitum benefactoribus; & ſic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitia proprie dicta, eſt una ſpecialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti, quod ſecundum æquivalentiam poteſt reſtitui; dicitur tamen & ampliato nomine *iuſtitia* ſecundum quamcumque debiti redditionem: & ſic non eſt una ſpecialis virtus.

Ad ſecundum dicendum, quod iuſtitia quæ intendit bonum commune, eſt alia virtus a iuſtitia quæ ordinatur ad bonum privatum alicuius: unde & ius commune diſtinguitur a iure privato: & Tullius ponit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) unam ſpecialem virtutem *pietatem*, quæ ordinat ad bonum patriæ. Sed iuſtitia ordinans hominem ad bonum commune eſt generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem ſuum, ſcilicet ad bonum commune. Virtus autem, ſecundum quod a tali iuſtitia imperatur, etiam *iuſtitiæ* nomen accipit. Et ſic virtus a iuſtitia legali non differt niſi ratione; ſicut ſola ratione differt virtus operans ſecundum ſeipſam, & virtus operans ad imperium alterius.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus operationibus ad iuſtitiam ſpecialem pertinentibus eſt eadem ratio debiti: & ideo eſt eadem virtus iuſtitiæ, præcipue quantum ad commutationes: forte enim diſtributiva eſt alterius ſpeciei a commutativa. Sed de hoc infra quæretur (2. 2. quæſt. lxi. ar. 1.)

ARTICULUS IV. 320

Utrum circa diverſas paſſiones diverſæ ſint virtutes morales.

Inf. art. 1. cor.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod circa diverſas paſſiones non ſint diverſæ virtutes morales. Eorum enim quæ conveniunt in principio, & fine, unus eſt habitus, ſicut patet maxime in ſcientiis. Sed omnium paſſionum unum eſt principium, ſcilicet amor; & omnes ad eumdem finem terminantur, ſcilicet delectationem, vel triſtitiam, ut ſupra habitum eſt (quæſt. xxv. ar. 1. & 2.) Ergo circa omnes paſſiones eſt una tantum moralis virtus.

2. Præterea, Si circa diverſas paſſiones eſſent diverſæ virtutes morales, ſequeretur quod tot eſſent virtutes morales, quot paſſiones. Sed hoc patet eſſe falſum: quia circa oppoſitas paſſiones eſt una & eadem virtus moralis; ſicut fortitudo circa timores, & audacias; temperantia circa delectationes, & triſtitias. Non ergo oportet ut circa diverſas (a) paſſiones ſint diverſæ virtutes morales.

3. Præterea, Amor, concupiſcentia, & delectatio ſunt paſſiones ſpecie differentes, ut ſupra habitum eſt (quæſt. xxiii. ar. 4.) Sed circa omnes has eſt una virtus, ſcilicet temperantia. Ergo virtutes morales non ſunt diverſæ circa diverſas paſſiones.

Sed contra eſt quod fortitudo eſt circa timores, & audacias, temperantia circa concupiſcentias, manſuetudo circa iras, ut dicitur in III. Ethic. (cap. vi. & x.) & in IV. (cap. v.)

Reſpondeo dicendum, quod non poteſt dici, quod circa omnes paſſiones ſit una ſola virtus moralis. Sunt enim quædam paſſiones ad diverſas potentias pertinentes: aliæ namque pertinent ad iraſcibilem, aliæ ad concupiſcibilem, ut ſupra dictum eſt (quæſt. xxiii. ar. 1.)

Nec tamen oportet quod omnis diverſitas paſſionum ſufficiat ad virtutes morales diverſificandas. Primo quidem quia quædam paſſiones ſunt quæ ſibi opponuntur ſecundum contrarietatem; ſicut gaudium, & triſtitia; timor, & audacia, & alia huiuſmodi. Et circa huiuſmodi

(a) Al. operationes.

modi passiones sic oppositas oportet esse unam & eamdem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eamdem rationem instituitur; sicut & in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album, & nigrum. Secundo quia diversae passiones inveniuntur secundum eumdem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo diversae passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales: quia earum motus secundum quemdam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, & ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis: quia ex odio sequitur fuga, vel abominatio, quae perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur. Nam *audacia*, & *timor* ordinantur ad aliquod magnum periculum: *spes*, & *desperatio* ad aliquod bonum arduum; *ira* autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit.

Et ideo circa has passiones diversae virtutes ordinantur, utpote *temperantia* circa passiones concupiscibilis, *fortitudo* circa timores, & audacias, *magnanimitas* circa spem, & desperationem, *mansuetudo* circa iras.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones conveniunt in uno principio, & fine communi, non autem in uno proprio principio, seu fine: unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, & acceditur ad aliud, & in rationalibus est eadem ratio contrariorum; ita etiam virtus moralis, quae in modum naturae rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

Ad tertium dicendum, quod illae tres passiones ad idem obiectum ordinantur secundum quemdam ordinem, ut dictum est (in corp. ar.) & ideo ad eamdem virtutem moralem pertinent.

ARTICULUS V. 320

Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum obiecta passionum. Sicut enim sunt obiecta passionum, ita sunt obiecta operationum. Sed virtutes morales quae sunt circa operationes, non distinguuntur secundum obiecta operationum: ad eamdem enim virtutem iustitiae pertinet emere, vel vendere domum, & equum. Ergo etiam nec virtutes morales quae sunt circa passiones, diversificantur per obiecta passionum.

2. Praeterea. Passiones sunt quidam actus, vel motus appetitus sensitivi. Sed maior diversitas requiritur ad diversitatem habituum quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur obiecta, quae non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis, ita scilicet quod de omnibus delectationibus erit una virtus moralis: & similiter est de aliis.

3. Praeterea. Magis, & minus non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis, & minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis, & eadem ratione omnia terribilia, & similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum obiecta passionum.

4. Praeterea. Sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversae virtutes; sicut *temperantia* circa concupiscentias delectationum tactus, *eutrapelia* circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversae virtutes.

Sed contra est quod *castitas* est circa delectabilia venereorum, *abstinentia* vero est circa delectabilia ciborum, & *eutrapelia* circa delectabilia ludorum.

Respondeo dicendum, quod perfectio virtutis ex ratione dependet; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passiones autem secundum ordinem ad appetitum. Obiecta igitur passionum, secundum quod diversimode ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species; secundum vero quod comparantur ad rationem, causant di-

diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis, & appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam obiectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est (art. præc.) & aliquam etiam differentiam obiectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum; cum circa unam passionem, puta delectationem, diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est (art. præc.) ideo diversitas obiectorum, quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum; puta quod aliquid sit bonum absolute, & aliquid sit bonum cum aliqua arduitate.

Et quia ordine quodam ratio (a) inferiores hominis partes regit, & etiam se ad exteriora extendit, ideo etiam secundum quod unum obiectum passionis apprehenditur sensu, vel imaginatione, aut etiam ratione, & secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem, & per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est obiectum amoris, concupiscentiæ, & delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interiorem animæ apprehensionem: & hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam; sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, & ad consistentiam humanæ vitæ pertinens in individuo, vel in specie (sicut sunt delectabilia ciborum, & venereorum) erit pertinens ad virtutem *temperantiæ*. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi: & ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile, sicut & ars, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. ad fin.) Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia, & honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem, vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tactum: quia huiusmodi sunt quædam infima, & competunt homini, secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ absolute sumptum, secundum quod est obiectum concupiscentiæ, vel delectationis, aut amoris, est *liberalitas*; circa bonum autem huiusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est obiectum spei, est *magnificentia*; circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est obiectum amoris, sic est quædam virtus, quæ vocatur *philotimia*, idest amor honoris; si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est obiectum spei, sic est *magnanimitas*. Unde *liberalitas*, & *philotimia* videntur esse in concupiscibili; *magnificentia* vero, & *magnanimitas* in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere; sed accipitur ut absolute sumptum, prout est obiectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile, secundum quod præbet se alteri vel in his quæ serio fiunt, idest in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem, vel in his quæ fiunt ludo, idest in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo se habent ad rationem, sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter. Uno modo ut delectabilem decentibus verbis, & factis: & hoc pertinet ad quamdam virtutem, quam Aristoteles (Lib. II. cap. VII. circ. med. ex sensu D. Thom.) nominat *amicitiam*, & potest dici *affabilitas*. Alio modo præbet se aliquis alteri ut manifestum per dicta, & facta: & hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat *veritatem* (Lib. IV. Ethic. cap. VII.) Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, & seria quam iocosa. Unde & circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus (Lib. IV. Ethic. cap. VIII.) *eutrapeliam* nominat. Sic igitur patet quod secundum Aristotelem sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet for-

(a) Al. interiores.

fortitudo, *temperantia*, *liberalitas*, *magnificentia*, *magnanimitas*, *philotimia*, *mansuetudo*, *amicitia*, *veritas*, & *eutrapelia* : & distinguuntur secundum diversas materias, vel secundum diversas passiones, vel secundum diversa obiecta. Si igitur addatur *iustitia*, quæ est circa operationes, (a) erunt omnes undecim.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia obiecta eiusdem operationis secundum speciem, eamdem habitudinem habent ad rationem; non autem omnia obiecta eiusdem passionis secundum speciem: quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones.

Ad secundum dicendum, quod alia ratione diversificantur passiones, & alia virtutes, sicut dictum est (in cor.).

Ad tertium dicendum, quod magis, & minus non diversificant speciem nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum, quod bonum fortius est ad movendum quam malum: quia *malum non agit nisi virtute boni*, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 21. & 22.) Unde malum non facit difficultatem rationi, quæ requirat virtutem, nisi sit excellens; quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet *mansuetudo*: & similiter circa audacias una sola, scilicet *fortitudo*. Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem, etiam si non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est (in corp.).

QUAESTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus, in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de virtutibus cardinalibus: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.

Secundo de numero earum.

Tertio, quæ sint.

Quarto, utrum differant ad invicem.

Quinto, utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, & purgatorias, & purgati animi, & exemplares.

ARTICULUS I. 322.

Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.

Inf. quæst. LXVI. *art.* 4. *cor.* & III. *dist.* XXXIII. *quæst.* II. & *veri. quæst.* I. *art.* 12. *ad* 24. & *quæst.* V. *art.* I. *ad* 2. 4. & II.

AD primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales, seu principales. *Quæ enim ex opposito dividuntur, sunt simul natura*, ut dicitur in Prædicamentis (cap. de *Simul*) & sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullæ earum debent dici principales.

2. Præterea. Finis principalior est his quæ sunt ad finem. Sed virtutes theologicæ sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quæ sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales, sed magis theologicæ.

3. Præterea. Principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam, virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut supra dictum est (quæst. LVIII. art. 2.) Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Lucam, exponens illud, *Beati pauperes spiritu* (cap. VI.), „Scimus, virtutes esse quatuor cardinales, scilicet „*temperantiam*, *iustitiam*, *prudentiam*, *fortitudinem*." Hæ autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

Respondeo dicendum, quod cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est (quæst. LVI. art. 3.) secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus: huiusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quæ non requirit rectitudinem appetitus: quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalius im-

(a) *Ita passim, optime. Codd. Alcan. & Tarrac.* erunt duodecim omnes. *Vide Garciam.*

imperfecto. Et ideo virtutes quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur *principales*. Huiuſmodi autem ſunt virtutes morales, & inter intellectuales ſola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis eſt ſecundum materiam, ut ex ſupradictis patet (quæſt. lvii. art. 4. & quæſt. lviii. art. 3. ad 1.)

Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ quæ dicuntur *principales*, ſeu *cardinales*.

Ad primum ergo dicendum, quod quando genus univocum dividitur in ſuas ſpecies, tunc partes diviſionis ex æquo ſe habent ſecundum rationem generis; licet ſecundum naturam rei una ſpecies ſit principalior, & perfectior alia, ſicut homo aliis animalibus. Sed quando eſt diviſio alicuius analogi, quod dicitur de pluribus ſecundum prius, & poſterius, tunc nihil prohibet unum eſſe principalius altero etiam ſecundum communem rationem, ſicut ſubſtantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis eſt diviſio virtutum in diverſa genera virtutum, eo quod bonum rationis non ſecundum eumdem ordinem invenitur in omnibus.

Ad ſecundum dicendum, quod virtutes theologicæ ſunt ſupra hominem, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lviii. art. 3. ad 3.) Unde non proprie dicuntur virtutes *humanæ*, ſed *ſuperhumanæ*, vel *divinæ*.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes intellectuales (*a*) a prudentia, etſi ſint principaliores quam morales quantum ad ſubiectum, non tamen ſunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quæ reſpicit bonum, quod eſt obiectum appetitus.

ARTICULUS II. 323

Utrum ſint quatuor virtutes cardinales.

Inf. quæſt. lxvi. *art.* 1. *&* 4. *cor. &* 2. 2. *prol. & quæſt.* cxxiii. *art.* 11. *& quæſt.* clxii. *art.* 7. *& III. diſt.* xxxiii. *quæſt.* 11. *art.* 1. *quæſt.* 3. *& veri. quæſt.* 1. *art.* 2. *ad* 25. *&* 26.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non ſint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim eſt directiva aliarum virtutum moralium, ut ex ſupradictis patet (quæſt. lvii. art. 4. & 5.) Sed id quod eſt directivum aliorum, principalius eſt. Ergo prudentia ſola eſt virtus principalis.

2. Præterea. Virtutes principales ſunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam, & appetitum rectum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 11.) Ergo ſolæ duæ virtutes cardinales ſunt.

3. Præterea. Inter alias etiam virtutes una eſt principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod ſit principalis reſpectu omnium, ſed reſpectu quarumdam. Ergo videtur quod ſint multo plures principales virtutes.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit in II. Moral. (cap. xlix. cir. prin.) quod *in quatuor virtutibus tota* (*b*) *boni operis ſtructura conſurgit*.

Reſpondeo dicendum, quod numerus aliquorum accipi poteſt aut ſecundum principia formalia, aut ſecundum ſubiecta: & utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes.

Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, eſt rationis bonum. Quod quidem *dupliciter* poteſt conſiderari. Uno modo ſecundum quod in ipſa conſideratione rationis conſiſtit; & ſic erit una virtus principalis, quæ dicitur *prudentia*. Alio modo ſecundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo; & hoc vel circa operationes, & ſic eſt *iuſtitia*; vel circa paſſiones, & ſic neceſſe eſt eſſe duas virtutes. Ordinem enim rationis neceſſe eſt ponere circa paſſiones, conſiderata repugnantia ipſarum ad rationem. Quæ quidem poteſt eſſe dupliciter. Uno modo ſecundum quod paſſio impellit ad aliquid contrarium rationi; & ſic neceſſe eſt quod paſſio reprimatur: & ab hoc denominatur *temperantia*. Alio modo ſecundum quod paſſio retrahit ab eo quod ratio dictat, ſicut timor periculorum, vel laborum; & ſic neceſſe eſt quod homo firmetur in eo quod eſt rationis, ne recedat: & ab hoc denominatur *fortitudo*.

Et ſimiliter ſecundum ſubiecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur ſubiectum huius virtutis, de qua nunc loquimur: ſcilicet *rationale per eſſentiam*, quod prudentia perficit: & *rationale per participationem*; quod dividitur in *tria*, id eſt in *voluntatem*, quæ eſt ſubiectum iuſtitiæ, & in *concupiſcibilem*, quæ eſt ſubiectum temperantiæ, & in

ira-

(a) *Ita codd. & editi paſſim. Al. deeſt* a prudentia: *edit. Rom.* & prudentia. (b) *Ita ex Gregorio Nicolaius. Al.* bona,

irascibilem, quæ est subiectum fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus; sed aliæ ponuntur principales, unaquæque in suo genere.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor & quantum ad subiectum, & quantum ad rationes formales.

ARTICULUS III. 324

Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ.

Sup. art. 1. *&* 2. *& locis ibi not. & III. dist.* XXXIII. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. III. a med.) Ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

2. Præterea. Illud per quod aliæ virtutes firmantur, videtur esse maxime principalis virtus. Sed humilitas est huiusmodi: dicit enim Gregorius (hom. VII. in Evang. in fin.) quod *qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat*. Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

3. Præterea. Illud videtur esse maxime principale quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam, secundum illud Iacobi 1. 4. *Patientia opus perfectum habet*. Ergo patientia debet poni principalis.

Sed contra est quod Tullius in sua Rhetorica (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ad has quatuor omnes alias reducit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) huiusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus, vel passionibus principaliter inveniuntur; sicut bonum consistens in consideratione rationis principaliter invenitur in ipso rationis imperio, non autem in consilio, neque in iudicio, ut supra dictum est (quæst. LVII. art. 1. 2. & 5.) Similiter autem bonum rationis, prout ponitur in operationibus secundum rationem recti, & debiti, principaliter invenitur in commutationibus, vel distributionibus, quæ sunt ad alterum cum æqualitate. Bonum autem refrenandi passiones principaliter invenitur in passionibus, quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum præcipue invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum est stare.

Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo secundum communes rationes formales; & secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes; ut puta quod omnis virtus quæ facit bonum in consideratione rationis, dicatur *prudentia*; & quod omnis virtus quæ facit bonum debiti, & recti in operationibus, dicatur *iustitia*; & omnis virtus quæ cohibet passiones, & reprimit, dicatur *temperantia*; & omnis virtus, quæ facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur *fortitudo*: & sic multi loquuntur de istis virtutibus tam sacri Doctores, quam etiam Philosophi: & sic aliæ virtutes sub ipsis continentur. Unde cessant omnes obiectiones.

Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istæ virtutes denominantur ab eo quod est præcipuum in unaquaque materia: & sic sunt speciales virtutes contra alias divisæ; dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiæ; puta quod *prudentia* dicatur quæ præceptiva est, *iustitia* quæ est circa actiones debitas inter æquales, *temperantia* quæ reprimit concupiscentias delectationum tactus, *fortitudo* quæ firmat contra pericula mortis.

Et sic etiam cessant obiectiones: quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates; sed istæ dicuntur principales ratione materiæ, ut supra dictum est (in corp.)

A R-

ARTICULUS IV. 325

Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem.

Inf. quæst. lxvi. *art.* 2. *cor.* & 2. 2. *quæst.* cxxiii. *art.* 2. & 11. *cor.* & *quæst.* cxciv. *art.* 1. *corp. pr.* & *III. dist.* xxxiii. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 3. & *ver. quæst.* 1. *art.* 12. *ad* 13. & 26. & *II. Eth. lect.* 8.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes, & ab invicem distinctæ. Dicit enim Gregorius in XXII. Mor. (cap. 1. a med.) *Prudentia vera non est, quæ iusta, & temperans, & fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, iusta, & prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & iusta non est; nec vera iustitia, quæ prudens, & fortis, & temperans non est.* Hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent ab invicem distinctæ: diversæ enim species eiusdem generis non denominant se invicem. Ergo prædictæ virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

2. Præterea. Eorum quæ ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiæ, attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambrosius in I. Lib. de offic. (cap. xxxvi. paulo a princ.) *Iure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur, atque inflectitur.* De temperantia etiam dicit (cap. xliii. & xlv.) quod *modum, vel ordinem servat omnium quæ vel agenda, vel dicenda arbitramur.* Ergo videtur quod huiusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

3. Præterea. Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. iv.) quod ad virtutem hæc requiruntur. *Primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, & eligens propter hoc; tertium autem, si firme, & immobiliter habeat se, & operetur.* Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ est *recta ratio agibilium*; secundum, scilicet *eligere*, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refrenatis; tertium, scilicet *ut aliquis propter debitum finem operetur*, rectitudinem quamdam continet, quæ videtur ad iustitiam pertinere; aliud, scilicet *firmitas*, & *immobilitas*, pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ab invicem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de morib. Eccl. (cap. xv. in princ.) quod *quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu*: & subiungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) prædictæ quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quæ inveniuntur in omnibus virtutibus; ita scilicet quod *prudentia* nihil sit aliud quam quædam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus, vel materiis; *iustitia* vero sit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; *temperantia* vero sit quædam dispositio animi, quæ modum quibuscumque passionibus, vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; *fortitudo* vero sit quædam dispositio animæ, per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum, vel operationum labores. Hæc autem quatuor sic distincta non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad iustitiam, temperantiam, & fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod est habitus, convenit quædam firmitas, ut a contrario non moveatur; quod dictum est ad *fortitudinem* pertinere. ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti, vel debiti; quod dicebatur ad *iustitiam* pertinere: in hoc vero quod est virtus moralis, rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, & ultra se non extendat; quod dicebatur pertinere ad *temperantiam*: solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur *prudentiæ*, videtur distingui ab aliis tribus, inquantum hoc est ipsius rationis per essentiam, alia vero tria important quamdam participationem rationis per modum applicationis cuiusdam ad passiones, vel operationes. Sic igitur secundum prædicta, *prudentia* quidem esset virtus distincta ab aliis tribus; sed aliæ tres non essent virtutes distinctæ ab invicem. Manifestum est enim quod una & eadem virtus & est habitus, & est virtus, & est moralis.

Alii vero, & melius accipiunt has quatuor virtutes, secundum quod determinantur ad materias speciales, unaquæque quidem illarum ad unam materiam,

riam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est (art. præc.) Et secundum hoc manifestum est quod prædictæ virtutes sunt diversi habitus secundum diversitatem obiectorum distincti.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem.

Vel potest dici, quod istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quamdam. Id enim quod est prudentiæ, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur; unaquæque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest & id quod minus est difficile. Unde qui potest refrenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso redditur habilior ut refrenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius: & secundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam, inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum: quia, ut dicit Tullius in I. de offic. (circ. med. in tit. *Vera magnanimitas in duobus sita*) *non est consentaneum, ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore præstiterit, vinci a voluptate aliquando possit*.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, & fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel inquantum istæ virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam prædictam.

Ad tertium dicendum, quod illæ quatuor generales virtutum conditiones, quas ponit Philosophus (loc. cit. in arg.) non sunt propriæ prædictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum iam dictum (in corp.)

ARTICULUS V. 326

Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, & exemplares.

III. dist. XXXIII. *quæst.* I. *art.* 4. *ad* 2. *& dist.* XXXIV. *quæst.* I. *art.* I. *arg.* 6. *& ad eius sol. & veri. quæst.* XXVI. *art.* 8. *ad* 2. *& quæst.* V. *art.* 4. *ad* 7.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter huiusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes *exemplares, purgati animi, purgatorias*, & *politicas*. Ut enim Macrobius dicit in I. super somnium Scipionis (cap. VIII. versus fin.) *virtutes exemplares sunt quæ in ipsa divina mente consistunt*. Sed Philosophus in X. Ethic. (cap. VIII. cir. med.) dicit, quod *ridiculum est Deo iustitiam, fortitudinem, temperantiam, & prudentiam attribuere*. Ergo virtutes huiusmodi non possunt esse exemplares.

2. Præterea. Virtutes purgati animi dicuntur quæ sunt absque passionibus. Dicit enim ibidem Macrobius (loc. cit.) quod *temperantiæ purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere*. Dictum est autem supra (quæst. LIX. ar. 2. & 5.) quod huiusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo huiusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Præterea. Virtutes *purgatorias* dicit esse eorum *qui quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis*. Sed hoc videtur esse vitiosum: dicit enim Tullius in I. de offic. (circ. med. in tit. *Vera magnanimitas in duobus sita*) *Qui despicere se dicunt ea quæ plerique mirantur*, scilicet imperia, & magistratus, *his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto*. Ergo non sunt aliquæ virtutes *purgatoriæ*.

4. Præterea. Virtutes *politicas* esse dicit, *quibus boni viri reipublicæ consulunt, urbesque tuentur*. Sed ad bonum commune sola iustitia legalis ordinatur, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. I.) Ergo aliæ virtutes non debent dici *politicæ*.

Sed contra est quod Macrobius ibidem dicit (loc. cit.) *Plotinus inter Philosophiæ professores cum Platone princeps, Quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primæ* politicæ *vocantur, secundæ* purgatoriæ, *tertiæ autem* iam purgati animi, *quartæ* exemplares.

Ref-

Respondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Libro de moribus Eccleſiæ (cap. VI. a med.) *oportet quod anima aliquid ſequatur, ad hoc quod ei poſſit virtus innaſci: & hoc Deus eſt, quem ſi ſequimur, bene vivimus.* (*a*) Oportet igitur quod exemplar humanæ virtutis in Deo præexiſtat, ſicut & in eo præexiſtunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus poteſt conſiderari, vel prout eſt exempläriter in Deo; & ſic dicuntur virtutes *exemplares*; ita ſcilicet quod ipſa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero converſio divinæ intentionis ad ſeipſum, ſicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiſcibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei eſt eius immutabilitas; iuſtitia vero Dei eſt obſervatio legis æternæ in ſuis operibus, ſicut Plotinus dixit (cit. a Macrob. ut ſup.)

Et quia homo ſecundum ſuam naturam eſt animal politicum, virtutes huiuſmodi, prout in homine exiſtunt ſecundum conditionem ſuæ naturæ, *politicæ* vocantur, prout ſcilicet homo ſecundum has virtutes recte ſe habet in rebus humanis gerendis: ſecundum quem modum haſtenus de his virtutibus locuti ſumus.

Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina ſe trahat, quantum poteſt, ut etiam Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. VII. non longe a fin.) & hoc nobis in ſacra Scriptura commendatur multipliciter, ut eſt illud Matth. v. 48. *Eſtote perfecti, ſicut & Pater veſter cæleſtis perfectus eſt*; neceſſe eſt ponere quaſdam virtutes medias inter *politicas*, quæ ſunt virtutes humanæ; & *exemplares*, quæ ſunt virtutes divinæ: quæ quidem virtutes diſtinguuntur ſecundum diverſitatem motus, & termini; ita ſcilicet quod quædam ſunt virtutes (*b*) tranſcendentium, & in divinam ſimilitudinem tendentium: & hæ vocantur virtutes *purgatoriæ*; ita ſcilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione deſpiciat, omnemque animæ cogitationem in divina ſola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quæ corporis uſus requirit; fortitudinis autem eſt ut anima non terreatur propter receſſum a corpore, & acceſſum ad ſuperna; iuſtitia vero eſt ut tota anima conſentiat ad huiuſmodi propoſiti viam.

Quædam vero ſunt virtutes iam aſſequentium divinam ſimilitudinem, quæ vocantur virtutes *iam purgati animi*; ita ſcilicet quod prudentia ſola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates neſciat; fortitudo paſſiones ignoret; iuſtitia cum divina mente perpetuo fœdere ſocietur, eam ſcilicet imitando: quas quidem virtutes dicimus eſſe beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectiſſimorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de his virtutibus, ſecundum quod ſunt circa res humanas; puta iuſtitia circa emptiones, vel venditiones; fortitudo autem circa timores; temperantia circa concupiſcentias: ſic enim ridiculum eſt eas Deo attribuere.

Ad ſecundum dicendum, quod virtutes humanæ ſunt circa paſſiones, ſcilicet virtutes hominum in hoc mundo converſantium; ſed virtutes eorum qui plenam beatitudinem aſſequuntur, ſunt abſque paſſionibus. Unde Plotinus dicit (cit. a Macrob. ut ſup. in arg. I.) quod *paſſiones politicæ virtutes molliunt*, ideſt ad medium reducunt; *ſecundæ*, ſcilicet purgatoriæ, *auferunt*; *tertiæ*, *quæ ſunt* purgati animi, *obliviſcuntur*; in *quartis*, ſcilicet exemplaribus, *nefas eſt nominari*. Quamvis dici poſſit, quod loquitur hic de paſſionibus, ſecundum quod ſignificant aliquos inordinatos motus.

Ad tertium dicendum, quod deſerere res humanas, ubi neceſſitas imponitur, vitioſum eſt; alias eſt virtuoſum. Unde parum ſup. (loc. cit. in arg.) Tullius præmittit: *His forſitan concedendum eſt rempublicam non capeſſentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ ſe dediderunt; & his qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori cauſa impediti a republica receſſerunt, cum eius adminiſtrandæ poteſtatem aliis, laudemque concederent*. Quod conſonat ei quod Auguſtinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. XIX. in fin.) *Otium ſanctum quærit caritas veritatis; negotium iuſtum ſuſcipit neceſſitas caritatis. Quam ſarcinam ſi nullus imponit, percipiendæ, atque intuendæ vacandum eſt veritati; ſi autem imponitur, ſuſcipienda eſt propter caritatis neceſſitatem*.

Ad quartum dicendum, quod ſola iuſtitia legalis directe reſpicit bonum commune; ſed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in V. Ethic. (cap. I. poſt med.) dicit Philoſophus. Eſt enim conſiderandum, quod

(a) *Ita cum cod. Alcan. Theologi, Nicolaius, & edit. Patav. Al.* Patet igitur. (b) *Ita cum cod. Alcan. edit. Patavina. Al.* tranſeuntium.

quod ad politicas virtutes, secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

QUAESTIO LXII.

De virtutibus theologicis, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de virtutibus theologicis: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum sint aliquæ virtutes theologicæ.

Secundo, utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus, & moralibus.

Tertio, quot, & quæ sint.

Quarto de ordine earum.

ARTICULUS I. 327

Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ.

Inf. art. 2. & 3. corp. & III. dist. XXIII. quæst. 1. art. 4. quæst. 3. & dist. XXVI. quæst. II. art. 3. quæst. 1. cor. & ver. quæst. 1. art. 5. ad 12. & art. 12. cor. fin.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non sint aliquæ virtutes theologicæ. Ut enim dicitur in VII. Physic. (tex. 17.) *virtus est dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfectum quod est dispositum secundum naturam*. Sed id quod est divinum, est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

2. Præterea. Virtutes theologicæ dicuntur quasi virtutes divinæ. Sed virtutes divinæ sunt exemplares, ut dictum est (quæst. LXI. ar. 5.) quæ quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

3. Præterea. Virtutes theologicæ dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium, & ultimus finis. Sed homo ex ipsa natura rationis, & voluntatis habet ordinem ad primum principium, & ad ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio, & voluntas ordinetur in Deum.

Sed contra est quod præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei, & caritatis dantur præcepta in lege divina: dicitur enim Eccli. II. 8. *Qui timetis Deum, credite illi*: item: *Sperate in illum*: item: *Diligite illum*. Ergo fides, spes, & caritas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicæ.

Respondeo dicendum, quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis patet (quæst. III. ar. 5. & quæst. IV. ar. 7. & quæst. LV. ar. 3.) Est autem duplex hominis beatitudo, sive felicitas, ut supra dictum est (quæst. III. ar. 2. ad 4. & quæst. V. ar. 5.) Una quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam Divinitatis participationem, secundum quod dicitur II. Petr. I. quod per Christum facti sumus *consortes divinæ naturæ*.

Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam: unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem; non tamen absque adiutorio divino: & huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicæ.

Tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum: tum quia a solo Deo nobis infunduntur: tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura huiusmodi virtutes traduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter. Uno modo essentialiter; & sic huiusmodi virtutes theologicæ excedunt hominis naturam. Alio modo participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis; & sic quodammodo fit homo particeps divinæ naturæ, ut dictum est (in corp. ar.) Et sic istæ virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

Ad secundum dicendum, quod istæ virtutes non dicuntur divinæ, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos

nos efficimur virtuosi a Deo, & in ordine ad Deum: unde non sunt exemplares, sed exemplatæ.

Ad tertium dicendum, quod ad Deum naturaliter ratio, & voluntas ordinatur, prout est naturæ principium, & finis; secundum tamen proportionem naturæ. Sed ad ipsum, secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio, & voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

ARTICULUS II. 328

Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus, & moralibus.

Sup. quæst. LVIII. *art.* 2. *& III. dist.* XXIII. *quæst.* 1. *art.* 4. *quæst.* 3. *ad* 4. *& verit. quæst.* XIV. *art.* 3. *ad* 9. *& vir. quæst.* 1. *art.* 12. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes theologicæ non distinguantur a moralibus, & intellectualibus. Virtutes enim theologicæ si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam, vel secundum partem appetitivam. Sed virtutes quæ perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales; virtutes autem quæ perficiunt partem appetitivam, sunt morales. Ergo virtutes theologicæ non distinguuntur a virtutibus moralibus, & intellectualibus.

2. Præterea. Virtutes theologicæ dicuntur quæ ordinant nos ad Deum. Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quæ ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quæ est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicæ ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Præterea. Augustinus in Libro de moribus Ecclesiæ (cap. XV. in princ.) manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus, quod sunt *ordo amoris*. Sed amor est caritas, quæ ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis.

Sed contra. Id quod est supra naturam hominis, distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis. Sed virtutes theologicæ sunt super naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales, & morales, ut ex supradictis patet (quæst. LVIII. ar. 4. & 5.) Ergo distinguuntur ab invicem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LIV. ar. 2.) habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam obiectorum. Obiectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostræ rationis cognitionem excedit. Obiectum autem virtutum intellectualium, & moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicæ specie distinguuntur a moralibus, & intellectualibus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes intellectuales, & morales perficiunt intellectum, & appetitum hominis secundum proportionem naturæ humanæ; sed theologicæ supernaturaliter.

Ad secundum dicendum, quod sapientia, quæ a Philosopho (Lib. VI. Ethic. cap. III. & VII.) ponitur *intellectualis virtus*, considerat divina, secundum quod sunt investigabilia ratione humana; sed theologica virtus est circa ea, secundum quod rationem humanam excedunt.

Ad tertium dicendum, quod licet caritas sit amor, non tamen omnis amor est caritas. Cum ergo dicitur, quod *omnis virtus est ordo amoris*, potest intelligi vel de amore communiter dicto, vel de amore caritatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quælibet virtus esse *ordo amoris*, inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio: omnis autem affectionis radix, & principium est amor, ut supra dictum est (quæst. XXV. ar. 2.) Si autem intelligatur de amore caritatis, non datur per hoc intelligi quod quælibet alia virtus essentialiter sit caritas, sed quod omnes aliæ virtutes aliqualiter a caritate dependeant, ut infra patebit (quæst. LXII. ar. 4. & 2. 2. quæst. XXIII. ar. 7. & 8.)

ARTICULUS III. 329

Utrum convenienter fides, spes, & caritas ponantur virtutes theologicæ.

2. 2. *prol. & quæst.* XVII. *art.* 6. *& III. dist.* XXIII. *quæst.* 1. *art.* 5. *& dist.* XXVI. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 1. *& vir. quæst.* 1. *art.* 5. *ad* 12. *& art.* 12. *cor. fin. & ad* 10. *& I. Cor.* III. *lect.* 2. *fin. & lect.* 4. *fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ, fides, spes, & caritas. Virtutes enim theologicæ se habent in ordine ad beatitudinem divinam sicut inclinatio naturæ ad finem connatura-

turalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una sola virtus naturalis, scilicet *intellectus principiorum*. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Praeterea. Theologicae virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus, & moralibus. Sed inter intellectuales virtutes *fides* non ponitur, sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta: similiter etiam inter virtutes morales non ponitur *spes*, sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicae.

3. Praeterea. Virtutes theologicae ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus, & voluntas. Ergo non debent esse nisi duae virtutes theologicae, una quae perficiat intellectum, alia quae perficiat voluntatem.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Corinth. XIII. 13. *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (ar. 1. huius quaest.) virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem.

Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem secundum rationem, vel intellectum, inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quam in agendis. Secundo per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis.

Sed haec duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis, secundum illud I. ad Corinth. II. 9. *Oculus non vidit, & auris non audivit, & in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.* Unde oportuit quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem quantum ad intellectum adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur: & haec sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero est voluntas, quae ordinatur in illum finem & quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad *spem*; & quantum ad unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per *caritatem*. Appetitus enim uniuscuiusque rei naturaliter movetur, & tendit in finem sibi connaturalem: & iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat: & ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiae. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quae supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiae: & ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

Ad secundum dicendum, quod fides, & spes imperfectionem quamdam important: quia fides est de his quae non videntur, & spes de his quae non habentur. Unde habere fidem, & spem de his quae subduntur humanae potestati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem, & spem de his quae sunt supra facultatem naturae humanae, excedit omnem virtutem homini proportionatam, secundum illud I. ad Corinth. I. 25. *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.*

Ad tertium dicendum, quod ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem, & conformatio ad finem per amorem: & sic oportet quod in appetitu humano duae virtutes theologicae ponantur, scilicet spes, & caritas.

ARTICULUS IV. 330

Utrum fides sit prior spe, & spes caritate.

2. 2. *quaest.* IV. *art.* 8. & *quaest.* XVII. *art.* 7. & 8. & *III. dist.* XXIII. *quaest.* II. *art.* 5. & *vir. quaest.* IV. *art.* 3.]

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, & spes prior caritate. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed caritas est radix omnium virtutum, secundum illud ad Ephes. III. 17. *In caritate radicati, & fundati.* Ergo caritas est prior aliis.

2. Praeterea. Augustinus dicit in I. de doct. christ. (cap. XXXVII.) *Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit.*

Por-

Porro si credit, & diligit, bene agendo efficit ut etiam speret. Ergo videtur quod fides præcedat caritatem, & caritas spem.

3. Præterea. Amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est (quæst. xxv. ar. 2.) Sed spes nominat quamdam affectionem: est enim quædam passio, ut supra dictum est (quæst. xxvi. ar. 2.) Ergo caritas, quæ est amor, est prior spe.

Sed contra est ordo quo Apostolus (I. Cor. xiii. 13.) ista enumerat, dicens: *Nunc autem manent fides, spes, & caritas*.

Respondeo dicendum, quod duplex est ordo, scilicet generationis, & perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, & imperfectum perfecto, in uno & eodem fides præcedit spem, & spes caritatem secundum actus: nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando, vel amando, nisi quod est apprehensum sensu, aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ sperat, & amat. Unde oportet quod ordine generationis fides præcedat spem, & caritatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum, in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic ordine generationis secundum actus spes præcedit caritatem.

Ordine vero perfectionis caritas præcedit fidem, & spem, eo quod tam fides, quam spes per caritatem formatur, & perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum, & radix, inquantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur (quæst. lxii. ar. 4. & 2. 2. quæst. xxiii. ar. 7. & 8.)

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de spe, qua quis sperat ex meritis iam habitis se ad beatitudinem perventurum; quod est spei formatæ, quæ sequitur caritatem. Potest autem aliquis sperare, antequam habeat caritatem, non ex meritis quæ iam habet, sed quæ sperat se habiturum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xl. ar. 7.) cum de passionibus ageretur, spes respicit duo. Unum quidem sicut principale obiectum, scilicet bonum quod speratur: & respectu huius semper amor præcedit spem, numquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum, & amatum. Respicit etiam spes illum a quo se sperat posse consequi bonum: & respectu huius primo quidem spes præcedit amorem, quamvis postea ex ipso amore spes augeatur: per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum; & ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

QUAESTIO LXIII.

De causa virtutum,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa virtutum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum virtus sit in nobis a natura.

Secundo, utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

Tertio, utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem.

Quarto, utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.

ARTICULUS I. 331

Utrum virtus insit nobis a natura.

Sup. quæst. li. *art.* 1. *&* 2. 2. *quæst.* xlvii. *art.* 15. *& III. dist.* xxxiii. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 1. *& ver. quæst.* 1. *art.* 2. *& Gal. lect.* 6. *& II. Eth. lect.* 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus sit in nobis a natura. Dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. xiv. cir. fin.) *Naturales sunt virtutes, & æqualiter insunt omnibus*. Et Antonius dicit in serm. ad Monach. *Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, & virtus est*. Et Matth. iv. super illud, *Circuibat Iesus docens &c.* dicit Glossa (ord.) „ Docet „ naturales virtutes, scilicet iustitiam, „ castitatem, humilitatem, quas naturaliter habet homo. “

2. Præterea. Bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet (quæst. lv. art. 4. ad 2.) Sed id quod est secundum rationem, est homini naturale; cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini a natura

3. Præterea. Illud dicitur esse nobis naturale quod nobis a nativitate inest. Sed virtutes quibusdam a nativitate insunt: dicitur enim Iob xxxi. 18. *Ab infantia crevit mecum miseratio, & de utero egressa est mecum*. Ergo virtus inest homini a natura.

Sed contra. Id quod inest homini a natura, est omnibus hominibus commune, & non tollitur per peccatum: quia etiam *in dæmonibus bona naturalia manent*, ut Dionysius dicit in IV. cap. de divin. Nom. (lect. 19.) Sed virtus non inest omnibus hominibus, & abiicitur per peccatum. Ergo non inest homini a natura.

Respondeo dicendum, quod circa formas corporales aliqui dixerunt, quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum; aliqui vero, quod totaliter sint ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata; aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet præexistunt in materia in potentia, & partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens.

Ita etiam circa scientias, & virtutes aliqui quidem posuerunt, eas totaliter esse ab intrinseco; ita scilicet quod omnes virtutes, & scientiæ naturaliter præexistunt in anima; sed per disciplinam, & exercitium impedimenta scientiæ, & virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate, sicut cum ferrum clarificatur per limationem: & hæc fuit opinio Platonicorum. Alii vero dixerunt, quod sunt totaliter ab extrinseco, idest ex influentia intelligentiæ agentis, ut ponit Avicenna. Alii vero dixerunt, quod secundum aptitudinem scientiæ, & virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. 1. cir. princ.) Et hoc verius est.

Ad cuius manifestationem oportet considerare, quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo ex natura speciei; alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui: quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animæ proportionatum.

Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem: secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam scibilium, quam agendorum; quæ sunt quædam seminaria intellectualium virtutum, & moralium, inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem: secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius, vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quædam sensitivæ actus sunt quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur, vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, & per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivæ vires deserviunt: & secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales, quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura; non autem consummatio earum. Quia natura determinatur ad unum: consummatio autem huiusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, & secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem, & inchoationem, non autem secundum perfectionem, præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ duæ rationes procedunt, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus; tertia vero ratio procedit, secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

A R-

ARTICULUS II. 332

Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

Sup. quæst. LI. *art.* 2. *&* 3. *& inf. quæst.* LXV. *art.* 2. *cor. & quæst.* XCII. *art.* 1. *ad* 1. *& II. dist.* XLIV. *quæst.* 1. *art.* 1. *ad* 6. *& III. dist.* XXXIII. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 2. *& ver. quæst.* 1. *art.* 9.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum. Quia super illud Rom. XIV. *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini (ord. ex Lib. sent. cap. CIV.), „Omnis infidelium vita peccatum est; & „nihil est bonum sine summo bono. „Ubi deest cognitio veritatis, falsa est „virtus etiam in optimis moribus." Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo, secundum illud Ephes. II. 8. *Gratia estis salvati per fidem*. Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Præterea. Peccatum, cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, secundum illud Sap. VIII. 21. (a) *Didici, quod non possum esse aliter continens, nisi Deus dederit*. Ergo nec virtutes aliquæ possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solum dono Dei.

3. Præterea. Actus qui sunt sine virtute, deficiunt a perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo virtus non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 16. & 22. implic.) quod *bonum est virtuosius quam malum*. Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

Respondeo dicendum, quod de generatione habituum ex actibus in generali supra dictum est (quæst. LI. art. 2. & 3.) Nunc autem specialiter quantum ad virtutem considerandum est, quod, sicut supra dictum est (quæst. LV. art. 3. & 4.) virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat *in modo, specie, & ordine*, ut Augustinus dicit in Lib. de natura boni (cap. III.) sive *in numero, pondere, & mensura*, ut dicitur Sap. XI. oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est duplex, ut supra dictum est (quæst. XIX. art. 3. & 4.) scilicet ratio humana, & lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit; ita quod quicquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, inquantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate, & regula tale bonum consistit.

Virtus vero ordinans hominem ad bonum, secundum quod modificatur per legem divinam, & non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio; sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo huiusmodi virtutem definiens Augustinus (sup. illud Psal. CXVIII. *Feci iudicium &c.* conc. XXVI. ante med. ubi dicit, *Deum operari in nobis iustitiam*) posuit in definitione virtutis: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*.

Et de huiusmodi etiam virtute prima ratio procedit.

Ad secundum dicendum, quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis, quia usus habitus in nobis est nostræ voluntati subiectus, ut supra dictum est (quæst. XLIX. art. 3.) Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ: habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod numquam peccet mortaliter; non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, & præcipue ab his quæ sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quædam peccata mortalia quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet (art. seq.)

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. huius quæst. & quæst. LI.

(a) *Vulgata*: Et ut scivi; & *mox* Deus det.

lı. art. 1.) virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina, sive principia secundum naturam: quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis; sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum, & naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis; quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

ARTICULUS III. 333

Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem.

Sup. quæst. lı. *art.* 3. *& quæst.* lv. *art.* 4. *ad* 6. *& inf. quæst.* lxv. *art.* 2. *& III. dist.* xxxııı. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 3. *& IV. dist.* xvıı. *quæst.* 1. *art.* 3. *quæst.* 1. *cor. & ver. quæst.* 1. *art.* 10.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod præter virtutes theologicas non sint aliæ virtutes nobis infusæ a Deo. Ea enim quæ possunt fieri a causis secundis, non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose: quia, ut Dionysius dicit (implic. cap. vııı. x. & xv. cæl. Hierarch.) *lex Divinitatis est ultima per media adducere*. Sed virtutes intellectuales, & morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est (art. præc.) Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Præterea. In operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturæ. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt virtutes theologicæ. Ergo non sunt aliæ virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.

3. Præterea. Natura non facit per duo quod potest facere per unum, & multo minus Deus. Sed *Deus inseruit animæ nostræ semina virtutum*, ut dicit Glossa Heb. 1. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed contra est quod dicitur Sap. vııı. 7. *Sobrietatem, & iustitiam docet, prudentiam, & virtutem.*

Respondeo dicendum, quod oportet effectus esse suis causis, & principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales, quam morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst. & quæst. lı. art. 1.) loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicæ, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est (quæst. lxıı. art. 3.) Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales, & intellectuales ad principia naturalia virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ quidem virtutes morales, & intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologicis: & ideo oportet alias eis proportionatas immediate a Deo causari.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate; sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ: & ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

ARTICULUS IV. 334

Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.

III. dist. xxxııı. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 4. *& IV. dist.* xıv. *quæst.* 1. *art.* 2. *ad* 4. *& dist.* l. *quæst.* 1. *art.* 2. *ad* 4. *& ver. quæst.* 1. *art.* 10. *ad* 7. 8. *&* 9. *& quæst.* v. *art.* 4. *corp.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod virtutes infusæ non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita, & virtus infusa secundum prædicta non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus, & actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed a proximo. Non ergo virtutes morales, vel intellectuales infusæ differunt specie ab acquisitis.

2. Præ-

2. Praeterea. Habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiae infusae, & acquisitae, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

3. Praeterea. Virtus acquisita, & virtus infusa differunt secundum illud quod est immediate a Deo factum, & a creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit, & quem generat natura; & oculus quem caeco nato dedit, & quem virtus formativa causat. Ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita, & infusa.

Sed contra. Quaelibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusae ponitur, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra dictum est (quaest. lv. art. 4.) Ergo virtus acquisita, cui hoc non convenit, non est eiusdem speciei cum infusa.

Respondeo dicendum, quod dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo, sicut praedictum est (quaest. liv. art. 2.) secundum speciales, & formales rationes obiectorum. Obiectum autem virtutis cujuslibet est bonum consideratum in materia propria; sicut temperantiae obiectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus: cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione, quae instituit modum in his concupiscentiis; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, & secundum regulam divinam; puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum; secundum autem regulam legis divinae requiritur quod *homo castiget corpus suum, & in servitutem redigat* per abstinentiam cibi, & potus, & aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa, & acquisita differunt specie: & eadem ratio est de aliis virtutibus.

Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur. Non enim est eadem specie sanitas hominis, & equi, propter diversas naturas, ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus in III. Politic. (cap. III. a princ.) quod *diversae sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias*. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum, & domestici Dei*; & aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus infusa, & acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria obiecta, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita, & temperantia infusa, ut dictum est (in corp. art.) unde non habent eumdem actum.

Ad tertium dicendum, quod oculum caeci nati Deus fecit ad eumdem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam; & ideo fuit eiusdem speciei: & eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est (in corp. art.)

QUAESTIO LXIV.

De medio virtutum,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum: & primo quidem de medio virtutum; secundo de connexione virtutum; tertio de aequalitate earum; quarto de ipsarum duratione.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum virtutes morales sint in medio.

Secundo, utrum medium virtutis sit medium rei, vel rationis.

Tertio, utrum intellectuales virtutes consistant in medio.

Quarto, utrum virtutes theologicae.

ARTICULUS I. 335

Utrum virtutes morales sint in medio.

Inf. art. 4. ad 1. & 4. & 2. 2. quaest. XVII. art. 5. ad 2. & quaest. XCII. art. 1. corp. & III. dist. XXXIII. quaest. 1. art. 3. quaest. 1. & ver. quaest. 1. art. 13. & II. Ethic. lect. 7.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. Ultimum enim repugnat medii rationi. Sed de ratione virtutis est ultimum:

mum: dicitur enim in I. de cælo (tex. 116.) quod *virtus est ultimum potentiæ*. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

2. Præterea. Illud quod est maximum, non est medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, & magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. II. & III.) Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Præterea. Si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur per hoc quod tendit ad extremum. Sed quædam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum; sicut virginitas, quæ abstinet ab omni delectabili venereo, & sic tenet extremum, & est perfectissima castitas; & dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia, vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. VI. post med.) quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate existens*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (quæst. LV. art. 3.) virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem, & regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cuiuslibet mensurati, & regulati consistit in hoc quod conformetur suæ regulæ, sicut bonum in artificiatis est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula, vel mensura: quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis, & mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quod inter excessum, & defectum medium est æqualitas, sive conformitas.

Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis; pro materia autem habet passiones, vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas; excessus vero, & defectus habet rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. VI. post med.) quod *virtus secundum substantiam medietas est*, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: secundum *optimum* autem, & *bene*, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad secundum dicendum, quod medium, & extrema considerantur in actionibus, & passionibus secundum diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias per conformitatem ad rationem; & sic est in magnificentia, & magnanimitate: nam si consideretur quantitas absoluta eius in quod tendit magnificus, & magnanimus, dicetur *extremum*, & *maximum*; sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem *medii*: quia in hoc maximum tendunt huiusmodi virtutes secundum regulam rationis, idest ubi oportet, & quando oportet, & propter quod oportet; excessus autem, si in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est, si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, & quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. paulo a princ.) quod *magnanimus est quidem magnitudine extremus, eo autem, quod ut oportet, medius*.

Ad tertium dicendum, quod eadem ratio est de virginitate, & paupertate, quæ est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, & paupertas ab omnibus divitiis propter quod oportet, & secundum quod oportet, idest secundum mandatum Dei, & propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, idest secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum; si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis, vel paupertatis.

A R-

ARTICULUS II. 336

Utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis.

2. 2. quaest. LVIII. *art.* 12. *& III. dist.* XXXIII. *quaest.* 1. *art.* 3. *quaest.* 2. *& IV. dist.* XIV. *quaest.* 1. *art.* 1. *quaest.* 2. *& mal. quaest.* XIII. *art.* 2. *cor. & ver. quaest.* 1. *art.* 13. *ad* 11.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur in VI. Metaph. (tex. 8.) est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

2. Praeterea. Ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum, & passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Praeterea. Medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam, vel geometricam, est medium rei. Sed tale est medium iustitiae, ut dicitur in V. Ethic. (cap. III.) Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. VI. a med.) quod *virtus moralis in medio consistit quoad nos determinato ratione.*

Respondeo dicendum, quod medium rationis dupliciter potest intelligi. Uno modo secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur: & sic quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivae, medium virtutis moralis non est medium rationis.

Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia: & sic omne medium virtutis moralis est medium rationis: quia, sicut dictum est (art. praec.) virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam.

Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei; & tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei, sicut est in iustitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos: & sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cuius ratio est, quia iustitia est circa operationes quae consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter, & secundum se, ut supra dictum est (quaest. LX. art. 2.) & ideo medium rationis in iustitia est idem cum medio rei, inquantum scilicet iustitia dat unicuique quod debet, & non plus, nec minus. Aliae vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones. Et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis; tertia vero ratio procedit de medio iustitiae.

ARTICULUS III. 337

Utrum virtutes intellectuales consistant in medio.

Inf. art. 4. *ad* 1. *&* 2. *& III. dist.* XXXIII. *quaest.* 1. *art.* 3. *quaest.* 3. *& vir. quaest.* 1. *art.* 13. *corp. & ad* 5. *&* 19. *& quaest.* IV. *art.* 2. *ad* 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non consistant in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulae rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; & sic non videntur habere superiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Praeterea. Medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali. Dicitur enim in II. Ethic. (cap. VI.) quod *virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem; & sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Praeterea. Medium proprie est inter contraria, ut patet per Philosophum in X. Metaph. (tex. XXII. & XXIII.) Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas; cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur,

ut

ut album, & nigrum, sanum, & ægrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed contra est quod *ars est virtus intellectualis*, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. III.) & tamen *artis est aliquod medium*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI. cir. med.) Ergo virtus intellectualis consistit in medio.

Respondeo dicendum, quod bonum alicuius rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulæ; vel mensuræ, quam contingit transcendere, & ab ea deficere, sicut dictum est (art. I. huius quæst.)

Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum, sicut & moralis, ut supra dictum est (quæst. LV. art. 3.) Unde, secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est *verum*: speculativæ quidem virtutis *verum* absolute, ut in VI. Ethic. (cap. II.) dicitur; practicæ autem virtutis *verum* secundum conformitatem ad appetitum rectum. *Verum* autem intellectus nostri absolute consideratum est sicut mensuratum a re. Res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 5.) Ex eo enim quod res est, vel non est, veritas est in opinione, & in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est: in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est.

Verum autem virtutis intellectualis practicæ comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati; & sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis; sed respectu appetitus habet rationem regulæ, & mensuræ. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiæ, scilicet rectitudo rationis: sed prudentiæ quidem est istud medium ut regulantis, & mensurantis; virtutis autem moralis ut mensuratæ, & regulatæ. Similiter excessus, & defectus accipitur diversimode utrobique.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est (in cor. art.) & per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium.

Ad secundum dicendum, quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus: quia mensura, & regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

Ad tertium dicendum, quod ipsæ res contrariæ non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum: & tamen in intellectu est contrarietas affirmationis, & negationis, quæ sunt contraria, ut dicitur in fine Perihermenias. Quamvis enim *esse*, & *non esse* non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerantur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, & alterum est pure non ens; tamen si referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid esse. Unde *esse*, & *non esse* sunt contradictoria. Sed opinio, qua opinamur, quod *bonum est bonum*, est contraria opinioni qua opinamur, quod *bonum non est bonum*: & inter huiusmodi contraria *medium* est virtus intellectualis.

ARTICULUS IV. 338

Utrum virtutes theologicæ consistant in medio.

2. 2. quæst. XVII. art. 3. ad 2. & III. dist. XXIII. quæst. 1. art. 3. quæst. 4. & vir. quæst. 1. art. 13. cor. & ad 5. & ad 19. & quæst. 2. art. 2. ad 10. & 13. & Ro. XII. lect. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.

2. Præterea. Medium virtutis moralis accipitur quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem; intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensuratur a re. Sed virtus theologica & perficit intellectum, & appetitum, ut supra dictum est (quæst. LXII. art. 3.) Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Præterea. Spes, quæ est virtus theologica, medium est inter desperationem, & præsumptionem: similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses, ut Boetius dicit in Lib. de duabus naturis (implic. a princ. & ad fin.) quod enim.

enim confitemur in Christo unam personam, & duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas personas, & duas naturas; & hæresim Eutychetis, qui dicit unam personam, & unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed contra. In omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut etiam per defectum. Sed circa Deum, qui est obiectum virtutis theologicæ, non contingit peccare per excessum: dicitur enim Eccli. xliii. 33. *Benedicentes Deum exaltate illum, quantum potestis: maior enim est omni laude*. Ergo virtus theologica non consistit in medio.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. huius quæst.) medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam, vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere, vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicæ duplex potest accipi mensura. Una quidem secundum ipsam rationem virtutis; & sic mensura, & regula virtutis theologicæ est ipse Deus: fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, caritas autem secundum bonitatem eius, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiæ, & pietatis eius: & ista est mensura excedens omnem humanam facultatem: unde numquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet, nec tantum credere, aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus: & sic bonum talis virtutis non consistit in medio; sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum.

Alia vero regula, vel mensura virtutis theologicæ est ex parte nostra: quia etsi non possumus ferri in Deum, quantum debemus; debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando, & amando secundum mensuram nostræ conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium, & extrema ex parte nostra.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum virtutum intellectualium, & moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam, vel mensuram, quam transcendere contingit: quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod virtutes morales, & intellectuales perficiunt intellectum, & appetitum nostrum in ordine ad mensuram, & regulam creatam; virtutes autem theologicæ in ordine ad mensuram, & regulam increatam. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod spes est media inter præsumptionem, & desperationem ex parte nostra, inquantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod excedit suam conditionem; vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cuius bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparationem ad obiectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere, sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supradictis patet (art. præc. ad 3.)

QUAESTIO LXV.

De connexione virtutum,
in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de connexione virtutum: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ.

Secundo, utrum virtutes morales possint esse sine caritate.

Tertio, utrum caritas possit esse sine eis.

Quarto, utrum fides, & spes possint esse sine caritate.

Quinto, utrum caritas possit esse sine eis.

ARTICULUS I. 339

Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ.

Inf. quæst. lxxiii. *art.* 1. *&* 2. 2. *quæst.* cxlvi. *art.* 4. *& III. P. quæst.* lxxxv. *art.* 6. *corp. & III. dist.* xxxvi. *art.* 1. *&* 2. *& vir. quæst.* v. *art.* 6. *& quol.* xii. *art.* 23. *& VI. Ethic. fin.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexæ. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Sed homo potest exercitari in actibus alicuius virtutis, sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Er-

Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Præterea. Magnificentia, & magnanimitas sunt quædam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificentiam, & magnanimitatem: dicit enim Philosophus in IV. Ethic. (cap. II. & III.) quod *inops non potest esse magnificus*, qui tamen potest habere aliquas quasdam virtutes: & quod *ille qui parvis est dignus, & his se dignificat, temperatus est; magnanimus autem non est*. Ergo virtutes morales non sunt connexæ.

3. Præterea. Sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexæ: potest enim aliquis habere unam scientiam sine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ.

4. Præterea. Si virtutes morales sint connexæ, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium: videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quæ pertinent ad aliam; sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia: prudentia autem est *recta ratio agibilium*. Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Lucam (cap. VI. super illud *Beati pauperes*:) *Connexæ sibi sunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur*: Augustinus etiam dicit in VI. de Trinit. (cap. IV. in princ.) quod *virtutes quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem*: & Gregorius dicit XXII. Moral. (cap. I. a med.) quod *una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta*: & Tullius dicit in II. de Tuscul. Qq. (ante med.) *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum*.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest accipi vel perfecta, vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus (ut temperantia, vel fortitudo) nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ: videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis.

Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum: & sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse, ut fere ab omnibus ponitur.

Cuius ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est (quæst. LXI. ar. 3. & 4.) quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc manifeste apparet ratio connexionis: non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione: & eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius XXII. Moral. (cap. I. post med.) dicens, quod *virtutes, si sint disiunctæ, non possunt esse perfectæ secundum rationem virtutis: quia nec prudentia vera est, quæ iusta, & temperans, & fortis non est*: & idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus in VI. de Trin. (cap. IV. in princ.)

Alii vero distinguunt prædictas virtutes secundum materias: & secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele in VI. Ethic. (cap. ult.) quia, sicut supra dictum est (quæst. LVIII. ar. 4.) nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quæ est consiliativa, & iudicativa, & præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Similiterr etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales; cum prudentia sit *recta ratio agibilium*, quæ sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium; si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam (puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias) acquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras; qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur; sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam vero virtutes morales sunt quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia, & magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere (a) alias virtutes morales, sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis; sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes, & sumptus, si supervenit ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum; sicut Geometer modico studio acquirit scientiam alicuius conclusionis, quam numquam consideravit. Illud autem habere dicimur quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philosophi in II. Physic. (tex. 56.) *Quod parum deest, quasi nihil deesse videtur*.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis, & artibus: & ideo non invenitur in eis connexio quæ invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones, & operationes, quæ manifeste habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones a quibusdam primis procedentes, scilicet amore, & odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem, & tristitiam. Et similiter omnes operationes quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, & etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia: & secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est (in corp. ar.) Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes, sicut morales dependent a prudentia, eo quod appetitus movet quodam modo rationem, & ratio appetitum, ut supra dictum est (quæst. IX. ar. I. & quæst. LVIII. ar. 5. ad I.)

Ad quartum dicendum, quod ea ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ, & non in alia; nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cuiuscumque principii; sicut si quis erraret circa hoc principium, *Omne totum est maius sua parte*, non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est (in solut. præc.) Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia: quod in factibilibus non contingit.

ARTICULUS II. 340

Utrum virtutes morales possint esse sine caritate.

Inf. quæst. LXXI. *art.* 4. *cor.* 2. 2. *quæst.* XXIII. *art.* 7. *& quæst.* II. *art.* 2. *cor. quæst.* CVIII. *art.* 2. *ad* 2. *& ver. quæst.* XIV. *art.* 6. *& ver. quæst.* II. *art.* 4. *ad* I. *& quolib.* XII. *art.* 23. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales possint esse sine caritate. Dicitur enim in Lib. Sent. Prosperi (cap. VII.) quod *omnis virtus præter caritatem potest esse communis bonis, & malis*. Sed caritas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur ibid. Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine caritate.

2. Præterea. Virtutes morales possunt ac-

(a) Ita cod. Alcan. aliique. In editis deest alias.

acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & II.) Sed caritas non habetur nisi ex infusione, secundum illud Rom. v. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine caritate.

3. Præterea. Virtutes morales connectuntur ad invicem, inquantum dependent a prudentia. Sed caritas non dependet a prudentia, immo prudentiam excedit, secundum illud Ephes. III. 19. *Supereminentem scientiæ caritatem Christi*. Ergo virtutes morales non connectuntur caritati, sed sine ea esse possunt.

Sed contra est quod dicitur I. Ioan. III. 14. *Qui non diligit, manet in morte*. Sed per virtutes perficitur vita spiritualis: ipsæ enim sunt *quibus recte vivitur*, ut Augustinus dicit in II. de liber. arbitr. (cap. XVIII. & XIX.) Ergo non possunt esse sine dilectione caritatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXIII. ar. 3.) virtutes morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri: & sic acquisitæ sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis Gentilibus.

Secundum autem quod sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte, & vere habent rationem virtutis; & non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo: & huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dictum est enim supra (ar. 1. huius quæst. & quæst. LVIII. ar. 4.) quod aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales; sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate, nec aliæ virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt.

Patet igitur ex dictis quod solæ virtutes infusæ sunt perfectæ, & simpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; aliæ vero virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. XIV. 23. super illud, *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini (ord. ex cap. CVI. Sentent.) „Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in „optimis moribus.“

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis: alioquin si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem; & per consequens in malis esse non potest.

Ad secundum, dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad tertium dicendum, quod etsi caritas excedat scientiam, & prudentiam; tamen prudentia dependet a caritate, ut dictum est (in corp. ar.) & per consequens omnes virtutes morales infusæ.

ARTICULUS III. 341

Utrum caritas possit esse sine aliis virtutibus moralibus.

Ver. quæst. 1. art. 10. ad 4. & quæst. 11. art. 3. ad 8. & quæst. v. art. 2. cor. & quol. XIII. art. 23. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur. Sed sola caritas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur I. ad Cor. XIII. 4. *Caritas patiens est, benigna est &c.* Ergo videtur quod habita caritate, aliæ virtutes superfluerent.

2. Præterea. Qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, & ei secundum se placent: unde & *signum habitus est delectatio quæ fit in opere*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. in princ.) Sed multi habent caritatem absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad caritatem. Ergo multi habent caritatem qui non habent alias virtutes.

3. Præ-

3. Præterea. Caritas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent: dicit enim Beda, quod *sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, glorientur*. Ergo non est necessarium quod qui habet caritatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed contra est quod per caritatem tota lex impletur: dicitur enim Rom. XIII. 8. quod *qui diligit proximum, legem implevit*. Sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales: quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in V. Ethic. (cap. I. & II. post med.) Ergo qui habet caritatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit in quadam epist. (quid simile habet serm. XXXIX, & XLVI. de temp. a princ. sed ex epist. non occurrit) quod *caritas includit in se omnes virtutes cardinales*.

Respondeo dicendum, quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales.

Cuius ratio est, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiæ quam in operibus naturæ. Sic autem videmus in operibus naturæ, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quæ sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda; sicut in animalibus inveniuntur organa, quibus perfici possunt opera ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quæ in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter caritatem: & quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc quod actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori. Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem. Nam virtus quæ est circa finem, se habet ut principalis, & motiva respectu earum quæ sunt ad finem. Et ideo cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad secundum dicendum, quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando; & per consequens non sentit delectationem, & complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens; sicut ille qui habet habitum scientiæ, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam, vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas: quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ dispositiones.

Ad tertium dicendum, quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione iam dicta (in solut. præc.) quamvis habitus omnium virtutum habeant.

ARTICULUS IV. 342

Utrum fides, & spes possint esse sine caritate.

Inf. quæst. LXXI. *art.* 4. *corp.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod fides, & spes numquam sint sine caritate. Cum enim sint virtutes theologicæ, digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis. Sed virtutes morales infusæ non possunt esse sine caritate. Ergo neque fides, & spes.

2. Præterea. *Nullus credit nisi volens*, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. XXVI. parum a princ.) Sed caritas est in voluntate sicut perfectio eius, ut supra dictum est (quæst. LXII. art. 3.) Ergo fides non potest esse sine caritate.

3. Præterea. Augustinus dicit in Enchir. (cap. VIII. prope fin.) quod *spes sine amore esse non potest*. Amor autem est caritas: de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine caritate.

Sed contra est quod Matth. I. dicitur in

in Glossa (interl. in princ.) quod *fides generat spem , spes vero caritatem* . Sed generans est prius generato, & potest esse sine eo . Ergo fides potest esse sine spe , & spes sine caritate.

Respondeo dicendum , quod fides , & spes , sicut & virtutes morales , dupliciter considerari possunt : uno modo secundum inchoationem quamdam ; alio modo secundum perfectum esse virtutis . Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum , virtus quædam perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum: quod quidem est , dum non solum bonum est quod fit , sed etiam bene fit: alioquin si bonum sit quod fit, non autem bene fiat , non erit perfecte bonum: unde nec habitus , qui est talis operis principium , habebit perfecte rationem virtutis; sicut si aliquis operetur iusta, bonum quidem facit; sed non erit opus perfectæ virtutis, nisi hoc bene faciat, idest secundum electionem rectam, quod est per prudentiam . Et ideo iullitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta .

Sic igitur fides , & spes sine caritate possunt quidem aliqualiter esse; perfectæ autem virtutis rationem sine caritate non habent . Cum enim fidei opus sit credere Deo , credere autem sit alicui propria voluntate assentire , si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum : quod autem debito modo velit, hoc est per caritatem , quæ perficit voluntatem . *Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit* , ut Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. IX. a princ.) Sic igitur fides est quidem sine caritate , sed non perfecta virtus ; sicut temperantia , vel fortitudo sine prudentia . Et similiter dicendum est de spe : nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo : qui quidem actus perfectus est , si fiat ex meritis quæ quis habet , quod non potest esse sine caritate; si autem hoc expectet ex meritis quæ nondum habet , sed proponit in futurum acquirere , erit actus imperfectus ; & hoc potest esse sine caritate . Et ideo fides , & spes possunt esse sine caritate; sed sine caritate , proprie loquendo , virtutes non sunt . Nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur , sed etiam bene , ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI. in princ.)

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales dependent a prudentia . Prudentia autem infusa nec rationem prudentiæ habere potest absque caritate , utpote deficiente debita habitudine ad primum principium , quod est ultimus finis . Fides autem , & spes secundum proprias rationes nec a prudentia , nec a caritate dependent : & ideo sine caritate esse possunt , licet non sint virtutes sine caritate , ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum , quod ratio illa procedit de fide quæ habet perfectam rationem virtutis.

Ad tertium dicendum , quod Augustinus loquitur ibi de spe , secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ iam habet: quod non est sine caritate .

ARTICULUS V. 343

Utrum caritas possit esse sine fide , & spe .

AD quintum sic proceditur . Videtur quod caritas possit esse sine fide, & spe . Caritas enim est amor Dei . Sed Deus potest a nobis amari naturaliter , etiam non præsupposita fide , vel spe futuræ beatitudinis . Ergo caritas potest esse sine fide , & spe .

2. Præterea . Caritas est radix omnium virtutum , secundum illud Ephes. III. 17. *In caritate radicati , & fundati* . Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo caritas potest esse aliquando sine fide , & spe , & aliis virtutibus.

3. Præterea . In Christo fuit perfecta caritas ; & ipse tamen non habuit fidem , & spem , quia fuit perfectus comprehensor , ut infra dicetur (P. III. quæst. VII. art. 3. & 4. & quæst. IX. art. 2.) Ergo caritas potest esse sine fide , & spe .

Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr. XI. 6. *Sine fide impossibile est placere Deo* : quod maxime pertinet ad caritatem , ut patet secundum illud Prover. VIII. 17. *Ego diligentes me diligo* . Spes etiam est quæ introducit ad caritatem , ut supra dictum est (quæst. LXII. art. 4.) Ergo caritas non potest haberi sine fide, & spe .

Respondeo dicendum , quod caritas non solum significat amorem Dei , sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum: quæ quidem super amorem addit *mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua* , ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. II.) Et quod hoc ad caritatem pertineat, patet per id quod

quod dicitur I. Ioan. IV. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo*: & I. ad Cor. I. 9. dicitur: *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius*. Hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in præsenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam: quorum utrumque fide, & spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet, vel desperaret se posse habere aliquam societatem, vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem, & conversationem hominis cum Deo, & speret se ad hanc societatem pertinere.

Et sic caritas sine fide, & spe nullo modo esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis obiectum, ad quod ordinamur per fidem, & spem.

Ad secundum dicendum, quod caritas est radix fidei, & spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis; sed fides, & spes secundum rationem propriam præsupponuntur ad caritatem, ut supra dictum est (quæst. lxii. art. 4.) & sic caritas sine eis esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod Christo defuit fides, & spes, (*a*) propter id quod est imperfectionis in eis; sed loco fidei habuit apertam visionem, & loco spei plenam comprehensionem: & sic fuit perfecta caritas in eo.

QUAESTIO LXVI.

De æqualitate virtutum, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de æqualitate virtutum: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum virtus possit esse maior, vel minor.

Secundo, utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.

Tertio de comparatione virtutum moralium ad intellectuales.

Quarto de comparatione virtutum moralium ad invicem.

Quinto de comparatione virtutum intellectualium ad invicem.

Sexto de comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ARTICULUS I. 344

Utrum virtus possit esse maior, vel minor.

Inf. art. 2. cor. & quæst. lxxiii. *art.* 2. *ad* 3. *& quæst.* cxii. *art.* 4. *cor. &* 2. 2. *quæst.* v. *art.* 4. *& III. dist.* xxxvi. *art.* 4. *& mal. quæst.* ii. *art.* 9. *ad* 8. *& vir. quæst.* v. *art.* 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non possit esse maior, vel minor. Dicitur enim Apoc. xxi. quod latera civitatis Hierusalem sunt æqualia. Per hæc autem significantur virtutes, ut Glossa (ord. ex Nic. de Lyr.) dicit ib. Ergo omnes virtutes sunt æquales: non ergo potest esse virtus maior virtute.

2. Præterea. Omne illud cuius ratio consistit in maximo, non potest esse maius, vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo: est enim virtus *ultimum potentiæ*, ut Philosophus dicit in I. de cælo (tex. 116.) & Augustinus in II. de Lib. arbitr. (cap. xix. in prin.) ait, quod *virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti*. Ergo videtur quod virtus non possit esse maior, neque minor.

3. Præterea. Quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectæ, quæ sunt virtutes infusæ, sunt a Deo, cuius virtus est uniformis, & infinita. Ergo videtur quod virtus non possit esse maior virtute.

Sed contra. Ubicumque potest esse augmentum, & superabundantia, potest esse inæqualitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia, & augmentum: dicitur enim Matth. v. 20. *Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum, & Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum*: & Prov. xv. 5. dicitur: *In abundanti iustitia virtus maxima est*. Ergo videtur quod virtus possit esse maior, vel minor.

Respondeo dicendum, quod cum quæritur, utrum virtus una possit esse maior alia, quæstio dupliciter intelligi potest. Uno modo in virtutibus specie differentibus: & sic manifestum est quod una virtus est alia maior: semper enim est potior causa suo effectu; & in effectibus tan-

(*a*) Ita codd. Alcan. & Camer. cum Nicolaio. Edit. Rom. & Patav. propter id quod est aliquid imperfectionis &c.

tanto aliquid est potius, quanto est causæ propinquius. Manifestum est autem ex dictis (quæst. lxi. art. 2.) quod causa, & radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, inquantum participat rationem: & in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit: unde & iustitia, quæ est in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus; & fortitudo, quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili, quæ minus participat rationem, ut patet in VII. Ethic. (cap. vi.)

Alio modo potest intelligi quæstio in virtute eiusdem speciei: & sic secundum ea quæ dicta sunt supra (quæst. lii. art. 1.) cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici maior, & minor: uno modo secundum seipsam; alio modo ex parte participantis subiecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo, vel parvitas eius attenditur secundum ea ad quæ se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit: quod de scientia, & arte non contingit: non enim quicumque est Grammaticus, scit omnia quæ ad Grammaticam pertinent. Et *secundum hoc bene dixerunt Stoici*, ut Simplicius dicit in comment. Prædicamentorum (cap. *de qualit.*) quod *virtus non recipit magis, neque minus*, sicut scientia, vel ars, eo quod ratio virtutis consistit in maximo.

Si vero consideretur virtus ex parte subiecti participantis, sic contingit virtutem esse maiorem, vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus: quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius, vel propter maiorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, vel propter perspicacius iudicium rationis, aut etiam propter maius gratiæ donum, quod unicuique donatur *secundum mensuram donationis Christi*, ut dicitur ad Eph. iv. 7.

Et in hoc deficiebant Stoici, æstimantes nullum esse virtuosum dicendum nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis quod attingat rectæ rationis medium in indivisibili (sicut Stoici putabant;) sed sufficit prope medium esse, ut in II. Ethic. (cap. vi. ante med.) dicitur. Idem etiam indivibile signum unus propinquius, & promptius attingit quam alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas illa (*a*) non est secundum quantitatem absolutam, sed secundum proportionem intelligenda: quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur (art. seq.)

Ad secundum dicendum, quod illud *ultimum* quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem *magis*, vel *minus* boni secundum prædictos modos; cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod Deus non operatur secundum necessitatem naturæ, sed secundum ordinem suæ sapientiæ, secundum quam, diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud ad Eph. iv. 7. *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*.

ARTICULUS II. 345

Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.

Sup. art. 1. ad 1. & inf. quæst. lxxiii. *art. 2. ad 3. & II. dist.* xlii. *quæst.* ii. *art. 5. ad 6. & III. dist.* xxxvi. *art. 4. & mal. quæst.* i. *art. 9. & ad 8. & vir. quæst.* v. *art. 3.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non omnes virtutes in uno & eodem sint æqualiter intensæ. Dicit enim Apostolus I. ad Corinth. vii. 7. *Unusquisque enim habet proprium donum a Deo, alius quidem sic, alius autem sic*. Non esset autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet æqualiter haberet. Ergo videtur quod non omnes virtutes sint æquales in uno & eodem.

2. Præterea. Si omnes virtutes essent æque intensæ in uno & eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum: quia diversi sancti de diversis virtutibus præcipue laudantur, sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Iob de patientia: unde de quolibet

(a) *Ita codd. Alcan. & Camer. cum Nicolaio. Edit. Rom. & Patav.* non solum est secundum quantitatem absolutam, sed etiam secundum &c.

bet Confessore cantatur in Ecclesia: *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi*, eo quod quilibet habuit prærogativam alicuius virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno & eodem.

3. Præterea. Quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilius, & promptius operatur. Sed experimento patet quod unus homo delectabilius, & promptius operatur actum unius virtutis quam actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno & eodem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VI. de Trinit. (cap. IV. in princ.) quod *quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia, & temperantia*, & sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales.

Respondeo dicendum, quod quantitas virtutum, sicut ex dictis patet (ar. præc.) potest attendi dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei: & sic non est dubium quod una virtus unius hominis sit maior quam alia, sicut caritas fide, & spe.

Alio modo potest attendi secundum participationem subiecti, prout scilicet intenditur, vel remittitur in subiecto: & secundum hoc omnes virtutes unius hominis sunt æquales quadam æqualitate proportionis, inquantum æqualiter crescunt in homine; sicut digiti manus sunt inæquales secundum quantitatem, sed sunt æquales secundum proportionem, cum proportionabiliter augeantur.

Huiusmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut & connexionis. Aequalitas enim est quædam connexio (*a*) unitatum secundum quantitatem. Dictum est autem supra (quæst. lxv. art. 1.) quod ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest. Uno modo secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia: & sic virtus in qualibet materia non potest æqualis dici, nisi habeat omnes istas conditiones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum assignat Augustinus in VI. de Trinit. (cap. IV. cir. princ.) dicens: *Si dixeris, æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur quod huius fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sint, quando est illius fortitudo prudentior: atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras.*

Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt huiusmodi virtutes habere materias determinatas: & secundum hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ, & ex parte caritatis quantum ad virtutes infusas; non autem ex parte inclinationis, quæ est ex parte subiecti, ut supra dictum est (quæst. lxv. art. 1. & 2.) Sic igitur & ratio æqualitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiæ quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus. Existente enim ratione æqualiter perfecta in uno & eodem, oportet quod proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum. Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius vel ex natura, (*b*) vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiæ gratis datæ, quæ non sunt communia omnibus, nec omnia æqualia in uno & eodem.

Vel potest dici, quod refertur ad mensuram gratiæ gratum facientis, secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius, propter maiorem abundantiam prudentiæ, vel etiam caritatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusæ.

Ad secundum dicendum, quod unus Sanctus laudatur præcipue de una virtute, & alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis quam ad actum alterius.

Et secundum hoc etiam patet responsio ad tertium.

(*a*) *Ita Nicolaius cum mss. Al.* virtutum. (*b*) *Al.* vel consuetudine.

ARTICULUS III. 346

Utru m virtutes morales præemineant intellectualibus .

Sup. quæst. lxi. *art.* I. *ad* 3. *& inf. quæst.* lxviii. *art.* 7. *&* 8. *cor. &* 2. 2. *quæst.* xxiii. *art.* 6. *ad* I. *& quæst.* cxci. *art.* 5. *cor. & IV. dist.* xxxiii. *quæst.* iii. *art.* 3. *cor. & vir. quæst.* I. *art.* 12. *cor.*

AD tertium sic proceditur . Videtur quod virtutes morales præemineant intellectualibus . Quod enim magis est necessarium , & permanentius , est melius . Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis , quæ sunt virtutes intellectuales ; & sunt etiam magis necessariæ ad vitam humanam . Ergo sunt præferendæ virtutibus intellectualibus .

2. Præterea . De ratione virtutis est quod bonum faciat habentem . Sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus , non autem secundum virtutes intellectuales , nisi forte secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quam virtus intellectualis .

3. Præterea . Finis est nobilior his quæ sunt ad finem . Sed , sicut dicitur in VI. Ethic. (cap. xii. in med.) *virtus moralis facit rectam intentionem finis , prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem* . Ergo virtus moralis est nobilior prudentia , quæ est virtus intellectualis circa moralia .

Sed contra . Virtus moralis est in rationali per participationem ; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam , sicut dicitur in I. Ethic. (cap. ult. cir. fin.) Sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem . Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

Respondeo dicendum , quod aliquid potest dici maius, vel minus dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid . Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter , ut philosophari , quam ditari; quod tamen non est melius secundum quid , idest necessitatem patienti . Simpliciter autem consideratur unumquodque , quando consideratur secundum propriam rationem suæ speciei . Habet autem virtus speciem ex obiecto , ut ex dictis patet (quæst. liv. art. 2. & quæst. lx. art. I.) Unde , simpliciter loquendo , illa virtus nobilior est quæ habet nobilius obiectum . Manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilius quam obiectum appetitus : ratio enim apprehendit aliquid in universali , sed appetitus tendit in res , quæ habent esse particulare . Unde , simpliciter loquendo , virtutes intellectuales , quæ perficiunt rationem , sunt nobiliores quam morales , quæ perficiunt appetitum .

Sed si consideretur virtus in ordine ad actum , sic virtus moralis , quæ perficit appetitum , cuius est movere alias potentias ad actum , ut supra dictum est (quæst. ix. art. I.) nobilior est . Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicuius actus , cum sit perfectio potentiæ , sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus ; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter .

Ad primum ergo dicendum , quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales , propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem . Sed manifestum est quod obiecta disciplinarum, quæ sunt necessaria , & semper eodem modo se habentia , sunt permanentiora quam obiecta virtutum moralium , quæ sunt quædam particularia agibilia . Quod autem virtutes morales sunt magis necessariæ ad vitam humanam , non ostendit eas esse nobiliores simpliciter , sed quoad hoc : quinimmo virtutes intellectuales speculativæ ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem , sunt digniores . Hoc enim contingit , quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo , quæ consistit in cognitione veritatis , sicut supra dictum est (quæst. iii. art. 6.)

Ad secundum dicendum , quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter , & non secundum intellectuales virtutes , ea ratione qua appetitus movet alias potentias ad suum actum , ut supra dictum est (quæst. ix. art. I. & quæst. lvi. art. 3.) Unde per hoc etiam non probatur nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid .

Ad tertium dicendum , quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem , sed etiam in præstituendo finem . Est autem finis uniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia : quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ , ut dicitur in II. Ethic (cap. vi.) & in VI. (cap. ult.)

A R-

ARTICULUS IV. 347

Utrum iustitia sit praecipua inter virtutes morales.

Sup. art. 1. cor. & inf. quaest. LXVIII. *art. 7. cor. & 2. 2. quaest.* LVIII. *art. 12. & quaest.* CXXIII. *art. 12. & quaest.* CXL. *art. 8. & III. dist.* XXXV. *quaest. 1. art. 3. & IV. dist.* XXXII. *quaest.* III. *art. 3. cor. & ver. quaest. v. art. 3. cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit praecipua inter virtutes morales. Maius enim est dare alicui de proprio quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad iustitiam. Ergo videtur quod liberalitas sit maior virtus quam iustitia.

2. Praeterea. Illud videtur esse maximum in unoquoque quod est perfectissimum in ipso. Sed, sicut dicitur Iacobi 1. 4. *patientia opus perfectum habet*. Ergo videtur quod patientia sit maior quam iustitia.

3. Praeterea. Magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. III.) Ergo magnificat etiam ipsam iustitiam. Est igitur maior quam iustitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. I. paulo ante fin.) quod *iustitia est praeclarissima virtutum*.

Respondeo dicendum, quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici maior, vel minor vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem dicitur maior, secundum quod in ea maius bonum rationis relucet, ut supra dictum est (art. 1. huius quaest.) & secundum hoc iustitia inter omnes virtutes morales praecellit, tamquam propinquior rationi. Quod patet & ex subiecto, & ex obiecto. Ex subiecto quidem, quia est in voluntate sicut in subiecto: voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet (quaest. IV. art. 5. & I. P. quaest. LXXX.) Secundum autem obiectum, sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde *iustitia est praeclarissima virtutum*, ut dicitur in V. Ethic. (loc. sup. cit.)

Inter alias autem virtutes morales, quae sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa maiora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quae ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quae appetitivum motum subdit rationi in his quae ad mortem, & vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quae sunt circa passiones; tamen ordinatur infra iustitiam. Unde Philosophus dicit in I. Rhet. (cap. IX. a princ.) quod *necesse est maximas esse virtutes quae sunt aliis honoratissimae: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes, & iustos maxime honorant. Haec quidem in bello*, scilicet fortitudo; *haec autem*, scilicet iustitia, *& in bello, & in pace utilis est.*

Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quae subiicit rationi appetitum circa ea quae immediate ordinantur ad vitam vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis, & venereis: & sic istae tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate.

Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse maior, secundum quod adminiculum, vel ornamentum praebet principali virtuti; sicut substantia est simpliciter dignior accidente, aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum iustitiae: non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut in II. Polit. (cap. III. circ. med.) dicitur. Unde liberalitas sine iustitia esse non posset, quae secernit suum a non suo; iustitia autem potest esse sine liberalitate. Unde iustitiam simpliciter est maior liberalitate, tamquam communior, & fundamentum ipsius. Liberalitas autem est secundum quid maior, cum sit quidam ornatus iustitiae, & supplementum eius.

Ad secundum dicendum, quod patientia dicitur habere *opus perfectum* in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit iniustam vindictam, quam etiam excludit iustitia; neque solum odium, quod facit caritas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quae est radix omnium praedictorum. Et ideo in hoc est perfectior, & maior, quia in hac materia extirpat radicem; non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus, quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est

est patientiæ ; sed etiam ingerit se eis, cum opus fuerit : unde quicumque est fortis, est patiens; sed non convertitur. Est autem patientia quædam fortitudinis pars.

Ad tertium dicendum, quod magnanimitas non potest esse, nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. III. a princ.) Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum : & sic secundum quid est maior omnibus aliis, non tamen simpliciter.

ARTICULUS V. 348

Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales.

Sup. quæst. LVII. *art.* 2. *ad* 2. *& inf. quæst.* LXVIII. *art.* 7. *cor. & I. Eth. princ. & Lib. VI. lect.* 6. *&* 7.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim maius est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiæ : dicitur enim I. Ethic. (cap. II.) quod (a) *quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, & quales unumquodque addiscere, & usquequo, hæc præordinat*, scilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. VIII.) Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit maior quam sapientia.

2. Præterea. De ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem : est enim virtus *dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur in VII. Physic. (tex. 17.) Sed prudentia est *recta ratio agibilium*, per quæ homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est maior virtus quam sapientia.

3. Præterea. Quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse maior. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in XIV. de Trinit. (cap. XIV. in princ.) quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Iob XXXVI. 26. *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram*. Ergo scientia est maior virtus quam sapientia.

4. Præterea. Cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, sicut & aliæ scientiæ. Ergo intellectus est maior virtus quam sapientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. VII. parum a prin.) quod *sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 3. huius quæst.) magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex obiecto. Obiectum autem sapientiæ præcellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium: considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur in princ. Metaph. (cap. 1. & 2.) Et quia per causam iudicatur de effectu, & per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & eius est ordinare omnes, & ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam, *impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, nisi*, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. VII. parum a princ.) *maximum eorum quæ sunt in mundo, esset homo*. Unde dicendum est, sicut in eo Lib. dicitur (ibid.) quod prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius e converso : quia *spiritualis iudicat omnia, & ipse a nemine iudicatur*, ut dicitur I. ad Corinth. 11. 15. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia; sed imperat de his quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire : unde in hoc est prudentia, seu politica ministra sapientiæ : introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut ostiarius ad Regem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui obiecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus; ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio, seu participatio futuræ felicitatis; & sic propin-

(a) Al. quale.

pinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. de Anima (tex. 1.) *una notitia praefertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem.* Si igitur subiecta sint aequalia in bonitate, & nobilitate; illa quae est certior, erit maior virtus; sed illa quae est minus certa de altioribus, & maioribus, praefertur ei quae est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit in II. de caelo (tex. 60.) quod *magnum est de rebus caelestibus aliquid posse cognoscere etiam debili, & topica ratione:* & in I. de partibus animalium (cap. v. cir. princ.) dicit, quod *amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus.* Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maxime in statu huius vitae non potest perfecte advenire, ut sit quasi eius possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in I. Metaph. (cap. II. post med.) Sed tamen illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur.

Ad quartum dicendum, quod veritas, & cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim quid est totum, & quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Cognoscere autem rationem entis, & non entis, & totius, & partis, & aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam: quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliae scientiae; sed etiam iudicando de eis, & disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit maior virtus quam intellectus.

ARTICULUS VI. 349

Utrum caritas sit maxima inter virtutes theologicas.

2. 2. *quaest.* XXIII. *art.* 6. *&* *quol.* XXX. *ar.* 4. *& III. dist.* XXXIII. *quaest.* II. *ad* 3. *& II. cont. cap.* XLIII. *ad* 13. *& vir. quaest.* II. *art.* 2. *cor. fin. & ad* 17. *& art.* 5. *cor. & ad* 4. *& I. Cor.* XIII. *lect.* 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem, & caritas in vi appetitiva, ut supra dictum est (quaest. LXII. ar. 3.) videtur quod fides comparetur ad spem, & caritatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est maior morali, ut ex dictis patet (ar. 3. huius quaest.) Ergo fides est maior spe, & caritate.

2. Praeterea. Quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse maius eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad caritatem: praesupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. VIII. versus fin.) addit enim quemdam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est maior caritate.

3. Praeterea. Causa est potior effectu. Sed fides, & spes sunt causa caritatis: dicitur enim Matth. 1. in Glossa (interlin. super illud, *Abraham genuit Isaac*) quod *fides generat spem, & spes caritatem.* Ergo fides, & spes sunt maiores caritate.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Cor. XIII. 13. *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (ar. 1. & 3. huius quaest.) magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex obiecto. Cum autem tres virtutes theologicae respiciant Deum sicut proprium obiectum, non potest una earum dici maior altera ex hoc quod sit circa maius obiectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad obiectum quam alia.

Et hoc modo caritas est maior aliis. Nam aliae important in sui ratione quamdam distantiam ab obiecto: est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor caritatis est de eo quod iam habetur: est enim amatum quodammodo in amante, & etiam amans per af-

fectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur I. Ioan. IV. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo*.

Ad primum ergo dicendum, (*a*) quod non hoc modo se habet fides ad spem & caritatem, sicut prudentia ad virtutem moralem: & hoc propter duo. Primo quidem quia virtutes theologicæ habent obiectum, quod est supra animam humanam; sed prudentia, & virtutes morales sunt circa ea quæ sunt infra hominem. In his autem quæ sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio: perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente; dilectio vero, secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem, nobilius est in seipso, quam sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum eius in quo est; e converso autem est in his quæ sunt infra hominem. Secundo quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes; sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solum ostendit obiectum. Motus autem appetitivus in obiectum excedit cognitionem humanam, secundum illud ad Ephes. III. 19. *Supereminentem scientiæ caritatem Christi*.

Ad secundum dicendum, quod spes præsupponit amorem eius quod quis adipisci se sperat, qui est *amor concupiscentiæ*: quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Caritas autem importat *amorem amicitiæ*, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est (quæst. LXII, ar. 4.)

Ad tertium dicendum, quod causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens: sic enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam: quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, & spes caritatem, secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

QUAESTIO LXVII.

De duratione virtutum post hanc vitam, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.
Secundo, utrum virtutes intellectuales.
Tertio, utrum fides.
Quarto, utrum remaneat spes.
Quinto, utrum remaneat aliquid fidei, vel spei.
Sexto, utrum maneat caritas.

ARTICULUS I. 350

Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.

Inf. art. 2. corp. & ad 1. & quæst. LXXVIII. *art. 6. corp. &* 2. 2. *quæst.* LII. *art.* 3. *ad* 2. *& III. dist.* XXXIII. *quæst.* 1. *art.* 4. *& IV. dist.* XIV. *quæst.* 1. *art.* 3. *quæst.* 3. *& vir. quæst.* V. *art.* 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futuræ gloriæ erunt similes Angelis, ut dicitur Matth. XXII. Sed ridiculum est in Angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in X. Ethic. (cap. VIII. cir. med.) Ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

2. Præterea. Virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam: dicit enim Gregorius in VI. Moral. (cap. XVIII. ante med.) *Activæ vitæ opera cum corpore transeunt*. Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Præterea. Temperantia, & fortitudo, quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. X. in princ.) Sed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore, eo quod sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

Sed contra est quod dicitur Sap. I. 15. quod *iustitia perpetua est, & immortalis*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XIV. de Trin. (cap. IX. a princ.) Tullius posuit, post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos *sola cognitione naturæ, qua nihil est melius, aut amabilius* (ut Augustinus dicit ibidem) *ea scilicet natura quæ creavit omnes naturas*. Ipse autem postea determinat huiusmodi quatuor virtutes in futura vita existere; tamen alio modo.

Ad

(a) *Ita cod. Tarrac. Codex Alean.* quod non eodem modo se habent fides & spes ad caritatem. *Editi* quod hoc modo non se habent fides & spes &c.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in huiusmodi virtutibus aliquid est formale, & aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones, vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis.

Sic igitur dicendum est, quod huiusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis: non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiæ, & delectationes ciborum, & venereorum; neque etiam timores, & audaciæ circa pericula mortis; neque etiam distributiones, & communicationes rerum, quæ veniunt in usum præsentis vitæ.

Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissime post hanc vitam, inquantum ratio uniuscuiusque rectissima erit circa ea quæ ad ipsum pertinent secundum statum illum; & vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his quæ ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit, quod *prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum; temperantia sine repugnatione libidinum; ut prudentiæ sit nullum bonum Deo præponere, vel æquare, fortitudinis ei firmissime inhærere, temperantiæ nullo defectu noxio delectari*. De iustitia vero manifestius est, quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo, quia etiam in hac vita ad iustitiam pertinet esse subditum superiori.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de huiusmodi virtutibus moralibus quantum ad id quod materiale est in eis; sicut de iustitia, quantum ad communicationes, & distributiones; de fortitudine, quantum ad terribilia, & pericula; de temperantia, quantum ad concupiscentias pravas.

Et similiter dicendum est ad secundum: ea enim quæ sunt activæ vitæ, materialiter se habent ad virtutes.

Ad tertium dicendum, quod status post hanc vitam est duplex: unus quidem ante resurrectionem, quando animæ erunt a corporibus separatæ; alius autem post resurrectionem, quando animæ iterato corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu erunt vires irrationales in organis corporis, sicut & nunc sunt unde & poterit in irascibili esse fortitudo, & in concupiscibili temperantia, inquantum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut in primo dictum est (quæst. LXXVII. ar. 8.) unde nec huiusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione, & voluntate, in quibus sunt seminaria quædam harum virtutum, ut dictum est (ibid.) sed iustitia, quæ est in voluntate, etiam actu remanebit: unde specialiter de ea dictum est (in corp.) quod est *perpetua, & immortalis*, tum ratione subiecti, quia voluntas incorruptibilis est; tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est (ibid.)

ARTICULUS II. 351

Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam.

Inf. quæst. XCIII. art. 6. ad 2. & II. dist. VI. art. 4. ad 3. & dist. XXXIV. art. 5. & III. cont. cap. XII. & mal. quæst. II. art. 11. & opusc. II. cap. CXVIII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam. Dicit enim Apostolus I. ad Cor. XIII. 8. quod *scientia destruetur*: & ratio est, quia *ex parte cognoscimus*. Sed sicut cognitio scientiæ est *ex parte*, idest imperfecta, ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quamdiu hæc vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Præterea. Philosophus dicit in Prædicamentis (cap. *de qualit.* circ. princ.) quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis: non enim de facili amittitur, nisi ex aliqua forti transmutatione, vel ægritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani, sicut per mortem. Ergo scientia, & aliæ virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. Præterea. Virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam, eo quod *nihil intelligit anima sine phantasmate*, ut dicitur in III. de Anima (tex. 30.) phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Sed contra est quod firmior est cognitio

tio universalium, & necessariorum quam particularium, & contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium, & contingentium, puta eorum quæ quis fecit, vel passus est, secundum illud Luc. XVI. 25. *Recordare quia recepisti bona in vita tua, & Lazarus similiter mala*. Ergo multo magis remanet cognitio universalium, & necessariorum, quæ pertinet ad scientiam, & ad alias virtutes intellectuales.

Respondeo dicendum, quod, sicut in primo dictum est (quæst. LXXIX. ar. 6.) quidam posuerunt, quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili, nisi quamdiu actu intelligit; nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quæ sunt actus corporalium organorum, scilicet imaginativa, & memorativa. Huiusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore: & ideo secundum hoc scientia nullo modo post hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus.

Sed hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in III. de Anima (tex. 8.) dicit, quod *intellectus possibilis est in actu, cum sit singula, sicut sciens; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu*. Est etiam contra rationem: quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundum modum recipientis: unde & intellectus possibilis dicitur *locus specierum*, quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles, ut in primo dictum est (quæst. LXXXV. ar. 1. & 2.) corrupto corpore corrumpuntur.

Unde quantum ad ipsa phantasmata, quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore; sed quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut & de moralibus dictum est (ar. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, & quantum ad modum intelligendi, quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore, neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

Ad secundum dicendum, quod per ægritudinem corrumpitur habitus scientiæ quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata; non autem quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili.

Ad tertium dicendum, quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut in primo dictum est (quæst. LXXXIX. ar. 1.) & sic scientia manet; non tamen secundum eumdem modum operandi, sicut & de virtutibus moralibus dictum est (ar. præc.)

ARTICULUS III. 352

Utrum fides maneat post hanc vitam.

Inf. art. 5. & 2. 2. quæst. IV. art. 4. ad 1. & quæst. XVIII. art. 2. corp. fin. & quæst. VII. art. 3. ad 3. & dist. XXXI. art. 1. quæst. 2. & 3. & ver. quæst. XXVII. art. 5. ad 6. fin. & vir. quæst. V. art. 4. ad 10.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est (ar. præc.) Ergo & fides.

2. Præterea. I. ad Cor. III. 11. dicitur: *Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Iesus*, idest fides Christi Iesu. Sed, sublato fundamento, non remanet id quod superædificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Præterea. Cognitio fidei, & cognitio gloriæ differunt secundum perfectum, & imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta; sicut in Angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina; & aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, & opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit II. ad Cor. V. 6. *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem*. Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a Domino, sed sunt ei præsentes. Ergo fides

fides non manet post hanc vitam in gloria.

Respondeo dicendum, quod oppositio est per se, & propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio, inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis, & negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album, & nigrum; in quibusdam autem secundum perfectum, & imperfectum: unde in alterationibus *magis*, & *minus* accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in V. Physic. (tex. 19.) Et quia perfectum, & imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul secundum idem sit perfectio, & imperfectio. Est autem considerandum, quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, & pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi, vel bovis: & quia unum & idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod tali imperfectione sublata, tollitur species rei, sicut iam non esset bos, vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud; sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus propter somnum, vel ebrietatem, vel aliquid huiusmodi. Patet autem quod tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei remanet.

Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei, ponitur enim in eius definitione: fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, ut dicitur ad Hebr. XI. I. & Augustinus dicit (tract. XL. in Ioan. a med.) *Quid est fides? credere quod non vides*. Quod autem cognitio sit sine apparitione, vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet: & sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens.

Sed ulterius considerandum est, utrum simul possit esse cum cognitione perfecta: nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum, quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter: uno modo ex parte obiecti cognoscibilis; alio modo ex parte medii; tertio modo modo ex parte subiecti. Ex parte quidem obiecti cognoscibilis differunt secundum perfectum, & imperfectum cognitio matutina, & vespertina in Angelis: nam cognitio matutina est de rebus, secundum quod habent esse in Verbo; cognitio autem vespertina est de eis, secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii differunt secundum perfectum, & imperfectum cognitio quae est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, & per medium probabile. Ex parte vero subiecti differunt secundum perfectum, & imperfectum opinio, fides, & scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi: unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva: habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet: excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam inhaesionem; deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem.

Manifestum est autem quod perfectum, & imperfectum non possunt simul esse secundum idem; sed ea quae differunt secundum perfectum, & imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta, & imperfecta ex parte obiecti nullo modo possunt esse de eodem obiecto; possunt tamen convenire in eodem medio, & in eodem subiecto. Nihil enim prohibet quod unus homo simul & semel per unum & idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, & aliud imperfectum, sicut de sanitate, & aegritudine, & bono, & malo. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta, & imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio; sed nihil prohibet quin conveniant in uno obiecto, & in uno subiecto: potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile, & demonstrativum. Et similiter est impossibile quod cognitio perfecta, & imperfecta ex parte subiecti sint simul in eodem subiecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quae est ex parte subiecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut supra dictum est (quaest. III. ar.

ar. 8.) Unde manifeſtum eſt quod impoſſibile eſt quod fides maneat ſimul cum beatitudine in eodem ſubiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod fides eſt nobilior quam ſcientia ex parte obiecti, quia eius obiectum eſt veritas prima; ſed ſcientia habet perfectiorem modum cognoſcendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, ſcilicet viſioni, ſicut repugnat ei modus fidei.

Ad ſecundum dicendum, quod fides eſt *fundamentum* quantum ad id quod habet de cognitione: & ideo, quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad tertium patet ſolutio ex his quæ ſupra dicta ſunt (in corp. ar.)

ARTICULUS IV. 353

Utrum ſpes maneat poſt mortem in ſtatu gloriæ.

2, 2. *quæſt.* XVIII. *art.* 2. *&* *III. diſt.* XXXI. *quæſt.* II. *art.* I. *quæſt.* 2, *&* *vir. quæſt.* IV. *art.* 4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ſpes maneat poſt mortem in ſtatu gloriæ. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent poſt hanc vitam, ut patet per Auguſtinum in XIV. de Trin. (cap. IX. a med.) Ergo multo magis ſpes.

2. Præterea. Spei opponitur timor. Sed timor manet poſt hanc vitam; & in beatis quidem timor filialis, qui manet in ſæculum; & in damnatis timor pœnarum. Ergo ſpes pari ratione poteſt permanere.

3. Præterea. Sicut ſpes eſt futuri boni, ita & deſiderium. Sed in beatis eſt deſiderium futuri boni & quantum ad gloriam corporis, quam animæ beatorum deſiderant, ut dicit Auguſtinus XII. ſu per Geneſ. ad litter. (cap. XXXV.) & etiam quantum ad gloriam animæ, ſecundum illud Eccli. XXIV. 29. *Qui edunt me, adhuc eſurient; & qui bibunt me, adhuc ſitient*: & I. Petr. 1. 12. dicitur: *In quem deſiderant Angeli proſpicere*. Ergo videtur quod poſſit eſſe ſpes poſt hanc vitam in beatis.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit Rom. VIII. 24. *Quod videt quis, quid ſperat?* Sed beati vident id quod eſt obiectum ſpei, ſcilicet Deum. Ergo non ſperant.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (ar. præc.) id quod de ratione ſui importat imperfectionem ſubiecti, non poteſt ſimul ſtare cum ſubiecto oppoſita perfectione perfecto; ſicut patet quod motus in ratione ſui importat imperfectionem ſubiecti, eſt enim *actus exiſtentis in potentia, inquantum huiuſmodi*: unde quando illa potentia reducitur ad actum, iam ceſſat motus, non enim adhuc albatur, poſtquam iam aliquid factum eſt album. Spes autem importat motum quemdam in id quod non habetur, ut patet ex his quæ ſupra de paſſione ſpei diximus (quæſt. XL. ar. 1. & 2.) Et ideo, quando habetur id quod ſperatur, ſcilicet divina fruitio, iam ſpes eſſe non poterit.

Ad primum ergo dicendum, quod ſpes eſt nobilior virtutibus moralibus quantum ad obiectum, quod eſt Deus; ſed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, ſicut actus ſpei, niſi forte ratione materiæ, ſecundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum ſolum in id quod nondum habetur, ſed etiam circa id quod præſentialiter habetur.

Ad ſecundum dicendum, quod duplex eſt timor: ſervilis, & filialis, ut infra dicetur (2. 2. quæſt. XIX. art. 2.) Servilis quidem eſt timor pœnæ, qui non poterit eſſe in gloria, nulla poſſibilitate ad pœnam remanente. Timor vero filialis habet duos actus: ſcilicet revereri Deum; & quantum ad hunc actum manet: & timere ſeparationem ab ipſo; & quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali; nullum autem malum ibi timebitur, ſecundum illud Prov. 1. 33. *Abundantia perfruetur, malorum timore ſublato*. Timor autem opponitur ſpei per oppoſitionem boni, & mali, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XL. art. 1.) & ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur ſpei. In damnatis autem magis poteſt eſſe timor pœnæ quam in beatis ſpes gloriæ: quia in damnatis erit ſucceſſio pœnarum; & ſic remanet ibi ratio futuri, quod eſt obiectum timoris. Sed gloria ſanctorum eſt abſque ſucceſſione ſecundum quamdam æternitatis participationem, in qua non eſt præteritum, & futurum, ſed ſolum præſens. Et tamen nec etiam in damnatis eſt proprie timor: nam, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. XLII. art. 2.) timor numquam eſt ſine aliqua ſpe evaſionis, quæ omnino in damnatis non erit: unde nec timor,

mor, nisi communiter loquendo, secundum quod qualibet expectatio mali futuri dicitur timor.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad gloriam animæ non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione iam dicta (in cor. & quæst. XXXIII. art. 2.) Dicitur autem ibi esse esuries, & sitis per remotionem fastidii; & eadem ratione dicitur esse desiderium in Angelis. Respectu autem gloriæ corporis in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo; neque secundum quod spes est virtus theologica (sic enim eius obiectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum;) neque secundum quod communiter sumitur, quia obiectum spei est arduum, ut supra dictum est (quæst. XL. art. 1.) Bonum autem, cuius iam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui: unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate eius est ut emat: & similiter illi qui habent gloriam animæ, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.

ARTICULUS V. 354

Utrum aliquid fidei, vel spei remaneat in gloria.

III. dist. XXXI. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* I. *& 3. & ver. quæst.* XXVII. *art.* 5. *ad* 6. *& vir. quæst.* V. *art.* 4. *ad* 10.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod aliquid fidei, vel spei remaneat in gloria. Remoto enim quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur in Lib. de causis (propos. 1.) quod *remoto rationali, remanet vivum; & remoto vivo, remanet ens.* Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio; aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet ænigma, est enim fides cognitio ænigmatica. Ergo, remoto ænigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Præterea. Fides est quoddam spirituale lumen animæ, secundum illud Eph. I. 18. *Illuminatos oculos cordis vestri (a) in agnitionem Dei.* Sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de quo dicitur in Psal. XXXV. 10. *In lumine tuo videbimus lumen.* Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto: non enim candela extinguitur, claritate Solis superveniente. Ergo videtur quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

3. Præterea. Substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia: potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia; sed actum habere non potest. Obiectum autem fidei est veritas prima non visa. (b) Ergo, hoc remoto per hoc quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed contra est quod fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est (art. 3. huius quæst.) videtur quod totaliter tollatur.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod spes totaliter tollitur; fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma; & partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis.

Quod quidem si sic intelligatur, quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est. Fides enim cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio; spes autem non convenit cum beatitudine in genere: comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem sicut motus ad quietem in termino.

Si autem intelligatur, quod eadem numero cognitio quæ est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicuius speciei, remanet substantia generis eadem numero; sicut remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero differentia remota, sicut remanet eadem numero substantia materiæ, remota forma. Genus enim, & differentia non sunt partes speciei, alioquin non prædicarentur de specie: sed sicut species significat totum; idest compositum ex materia, & forma in rebus materialibus; ita differentia significat totum, & similiter genus; sed genus deno-

(a) *Vulgata diverso ordine verborum* in agnitione eius. (b) *Ita cod. Alcan. iuxta Garcia vetum Alii codd. & edit:* Ergo hoc remoto, per quod videtur &c.

nominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia vero ab eo quod est sicut forma, species vero ab utroque: sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur, quod habet naturam sensitivam; rationale, quod habet intellectivam; homo vero, quod habet utrumque: & sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet quod cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere: non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quod eadem numero cognitio quæ prius fuit ænigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet quod nihil idem numero, vel specie, quod est in fide, remanet in patria, sed solum idem genere.

Ad primum ergo dicendum, quod remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet (in cor. art.).

Ad secundum dicendum, quod imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subiectum; sed imperfectio fidei, & perfectio gloriæ opponuntur ad invicem, & respiciunt idem (*a*) subiectum: unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate eius.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam; & ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriæ non solum actu tollitur obiectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem: & ideo frustra talis habitus remaneret.

ARTICULUS VI. 355

Utrum remaneat caritas post hanc vitam in gloria.

Inf. quæst. III. *art.* 3. *ad* 2. & *III. dist.* XXXI. *quæst.* II. & *ver. quæst.* XXVII. *art.* 5. *ad* 6. & *vir. quæst.* II. *art.* 12. *ad* 20.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non maneat post hanc vitam in gloria. Quia, ut dicitur I. ad Corinth. XIII. 10. *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, idest quod est imperfectum. Sed caritas viæ est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriæ.

2. Præterea. Habitus, & actus distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio præsentis vitæ, & alia apprehensio futuræ vitæ, videtur quod non manet eadem caritas utrobique.

3. Præterea. Eorum quæ sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad æqualitatem (*b*) perfectionis per continuum augmentum. Sed caritas viæ numquam potest pervenire ad æqualitatem caritatis patriæ, quantumcumque augeatur. Ergo videtur quod caritas viæ non remaneat in patria.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Cor. XIII. 8. *Caritas numquam excidit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 3. huius quæst.) quando imperfectio alicuius rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, & albedo per intensionem. Caritas autem est amor, de cuius ratione non est aliqua imperfectio: potest enim esse & habiti, & non habiti, & visi, & non visi. Unde caritas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.

Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio caritatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuata imperfectione caritatis, non evacuatur ipsa caritas.

Ad secundum dicendum, quod caritas non habet pro obiecto ipsam cognitionem, sic enim non esset eadem in via, & in patria; sed habet pro obiecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod caritas viæ per augmentum non potest pervenire ad æqualitatem caritatis patriæ, propter differentiam quæ est ex parte causæ. Visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. v. a princ.) Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

QUAE-

(a) Al. obiectum. (b) Al. perfectionis.

QUAESTIO LXVIII.

De donis,

in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de donis: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum dona differant a virtutibus.

Secundo de necessitate donorum.

Tertio, utrum dona sint habitus.

Quarto, quæ, & quot sint.

Quinto, utrum dona sint connexa.

Sexto, utrum maneant in patria.

Septimo de comparatione eorum ad invicem.

Octavo de comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULUS I. 356

Utrum dona differant a virtutibus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dona non distinguantur a virtutibus. Gregorius enim in I. Moral. (cap. XII. in princ.) exponens illud Iob 1. *Nati sunt ei septem filii*, dicit: „ Septem nobis nascuntur filii, cum per „ conceptionem bonæ cogitationis san„ cti Spiritus septem in nobis virtutes „ oriuntur: " & inducit illud quod habetur Isa. XI. 2. *Requiescet super eum spiritus .... intellectus &c.* ubi enumerantur septem Spiritus sancti dona. Ergo septem dona Spiritus sancti sunt virtutes.

2. Præterea. Augustinus in Lib. I. de quæstionibus evangel. (quæst. VIII.) exponens illud quod habetur Matth. XII. *Tunc vadit, & assumit septem alios spiritus &c.* dicit: „ Septem vitia sunt contra„ ria septem virtutibus Spiritus sancti, " idest septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis.

3. Præterea. Quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis: unumquodque enim donum est *bona qualitas mentis, qua recte vivitur &c.* Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis: est enim donum *datio irreddibilis*, secundum Philosophum (Lib. IV. Top. cap. IV. loc. 50.) Ergo virtutes, & dona non distinguuntur.

4. Præterea. Plures eorum quæ numerantur inter dona, sunt virtutes: nam, sicut supra dictum est (quæst. LVII. art. 2.) sapientia, & intellectus, & scientia sunt virtutes intellectuales; consilium autem ad prudentiam pertinet; pietas autem species est iustitiæ; fortitudo autem quædam virtus est moralis. Ergo videtur quod dona, & virtutes non distinguantur.

Sed contra est quod Gregorius in I. Moral. (cap. XII.) distinguit septem dona, quæ dicit significari per septem filios Iob, a tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Iob: & in II. Moral. (cap. XXVI. ante med.) distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domus.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de dono, & virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur, secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est (quæst. IV. art. 3. & 4.) ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum; præsertim cum supra diximus (quæst. LXIII. art. 3.) quod virtutes quædam nobis sunt infusæ a Deo. Unde secundum hoc donum a virtute distingui non potest.

Et ideo quidam posuerunt, quod dona non essent a virtutibus distinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent, quare quædam virtutes dicantur dona, & non omnes; & quare aliquæ computentur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore.

Unde alii dixerunt, dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quæ scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliqui, quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem (scilicet *sapientia*, *scientia*, *intellectus*, & *consilium*) & tria ad vim appetitivam (scilicet *fortitudo*, *pietas*, & *timor*) posuerunt, quod dona perficiebant liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis, virtutes vero, secundum quod est facultas voluntatis: quia invenerunt duas solas virtutes in ratione, vel intellectu, scilicet fidem, & prudentiam; alias vero in vi appetitiva,

vel

vel affectiva'. Oporteret autem, si hæc distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, & omnia dona in ratione.

Quidam vero considerantes quod Gregorius dicit in II. Moral. (cap. XXVI. ante med.) quod *donum Spiritus sancti, quod in mente sibi subiecta format prudentiam, temperantiam, iustitiam, & fortitudinem, eamdem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona*, dixerunt, quod virtutes ordinantur ad bene operandum; dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit: quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus: unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario; quod præcipue patet de caritate, de qua dicitur Cant. VIII. 7. *Aquæ multæ non potuerunt extinguere caritatem*.

Alii vero considerantes, quod ista dona traduntur in Scriptura, secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Isa. XI. dixerunt, quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, præcipue quantum ad ea quæ passus est, quia in passione eius præcipue huiusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens: quia ipse Dominus præcipue nos inducit ad sui conformitatem, secundum humilitatem, & mansuetudinem, Matth. XI. 29. *Discite a me, quia mitis sum, & humilis corde*: & secundum caritatem, Ioan. XV. 12. *Diligatis invicem, sicut dilexi vos*. Et hæ etiam virtutes præcipue in passione Christi resplenduerunt.

Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Isai. XI. 2. *Requiescet super eum spiritus sapientiæ, & intellectus &c.* Ex quibus verbis manifeste datur intelligi, quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est enim considerandum, quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est (quæst. IX. art. 4. & 6.) & etiam Philosophus dicit hoc in cap. de bona fortuna (scilicet cap. VIII. Libri VII. magn. Moral. a princ.) Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori: & hæc est perfectio nobilis, inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a doctore. Manifestum est autem quod virtutes humanæ perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quæ interius, vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur: & istæ perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isa. l. 5. *Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii*: & Philosophus etiam dicit in cap. de bona fortuna, (loc. sup. cit. implic.) quod *his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio* quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi dona nominantur quandoque *virtutes* secundum communem rationem virtutis; habent tamen aliquid (*a*) supereminens rationi communi virtutis, inquantum sunt quædam divinæ virtutes perficientes hominem, inquantum est a Deo motus. Unde & Philosophus in VII. Ethic. (cap. I.) supra virtutem communem ponit quamdam virtutem heroicam, vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui *divini* viri.

Ad secundum dicendum, quod vitia, inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis: idem enim contrariatur Deo, & rationi, cuius lumen a Deo derivatur.

Ad tertium dicendum, quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus de-

(a) *Ita cum edd. Alcan. aliisque editi passim. Codex Tarrac.* Supereminens.

definitionem restringere ad virtutes, prout distinguuntur a donis, dicemus, quod hoc quod dicitur, *Qua recte vivitur*, intelligendum est de rectitudine vitæ, quæ accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Ad quartum dicendum, quod sapientia dicitur *intellectualis virtus*, secundum quod procedit ex iudicio rationis; dicitur autem *donum*, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

ARTICULUS II. 357

Utrum dona homini sint necessaria ad salutem.

Inf. art. 3. *ad* 1. *&* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona enim ordinantur ad quamdam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut huiusmodi perfectionem consequatur, quæ est ultra communem statum virtutis: quia huiusmodi perfectio non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Præterea. Ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat & circa divina, & circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Præterea. Gregorius dicit in II. Moral. (cap. XXVI. a princ.) quod *Spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam*. Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed contra. Inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor. Utrumque autem horum necessarium est ad salutem: quia de sapientia dicitur Sap. VII. 28. *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat*: & de timore dicitur Eccli. I. 28. *Qui sine timore est, non poterit iustificari*. Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum.

Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo: primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra (quæst. LXII. art. I.) Et quamvis hæc secunda perfectio sit maior quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda: nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta: imperfecte enim diligimus, & cognoscimus Deum. Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam, vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura, & voluntate interius operatur; sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur; sicut Sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare; Luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinæ, potest per se operari; sed discipulus eius, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per iudicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum Philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas, vel divinas.

Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter, & imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus, & motio Spiritus sancti, secundum illud Rom. VIII. 14. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt . . . & heredes*: & in Psal. CXLII. 10. dicitur: *Spiritus*

ritus tuus bonus deducet me in terram rectam: quia scilicet in hereditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur, & deducatur a Spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia præcedunt præcepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

Ad secundum dicendum, quod per virtutes theologicas, & morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti, ratione iam dicta (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod rationi humanæ non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus: unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, & alia huiusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed ille cuius scientiæ, & potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia, & ignorantia, & hebetudine, & duritia, & ceteris huiusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari.

ARTICULUS III. 358

Utrum dona Spiritus sancti sint habitus.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod dona Spiritus sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens: est enim *qualitas difficile mobilis*, ut dicitur in Prædicamentis (cap. *de qualit.* a princ.) Sed proprium Christi est quod dona Spiritus sancti in eo requiescant, ut dicitur Isai. XI. & Ioan. I. 33. dicitur: *Super quem videris Spiritum descendentem, & manentem super eum, hic est qui baptizat.* Quod exponens Gregorius in II. Moral. (cap. XXVII. circ. med.) dicit: *In cunctis fidelibus Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet.* Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

2. Præterea. Dona Spiritus sancti perficiunt hominem, secundum quod agitur a spiritu Dei, sicut dictum est (ar. I. & 2. præc.) Sed inquantum homo agitur a spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu eius; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

3. Præterea. Sicut dona Spiritus sancti sunt ex inspiratione divina, ita donum prophetiæ. Sed prophetia non est habitus: non enim spiritus prophetiæ adest Prophetis semper, ut Gregorius dicit in prima hom. super Ezech. (aliquant. a princ.) Ergo neque etiam dona Spiritus sancti sunt habitus.

Sed contra est id quod Dominus dicit discipulis de Spiritu sancto loquens, Ioan. XIV. 17. *Apud vos manebit, & in vobis erit.* Spiritus autem sanctus non est in hominibus absque donis eius. Ergo dona eius manent in hominibus. Ergo non solum sunt actus, vel passiones, sed etiam habitus permanentes.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (ar. I. huius quæst.) dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum Spiritus sancti. Manifestum est autem ex supradictis (quæst. LVI. ar. 4. & quæst. LVIII. ar. I.) quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivæ disponuntur ad prompte obediendum rationi.

Unde & dona Spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ibidem (Lib. II. Moral. cap. XXVIII. a princ.) solvit dicens, quod *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet.* Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est (ar. 2. huius quæst.) Unde quantum ad ea Spiritus sanctus semper manet in sanctis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instrumento, cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo; sed sic agitur

tur a Spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii: unde indiget habitu.

Ad tertium dicendum, quod prophetia est de donis quæ sunt ad manifestationem spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

ARTICULUS IV. 359

Utrum convenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur.

2. 2. *quæst.* VIII. *art.* 6. & *III. dist.* XXXIV. *quæst.* 1. *art.* 2. & *dist.* XXXV. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 3. & *Isa.* XI. *lect.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet *sapientia*, *intellectus*, *scientia*, & *consilium*, quod pertinet ad prudentiam; nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ est quinta virtus intellectualis: similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad iustitiam, scilicet *pietas*, & aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet *fortitudinis donum*; nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Præterea. Pietas est pars iustitiæ. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars eius, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa iustitia.

3. Præterea. Virtutes theologicæ maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem, secundum quod movetur a Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Præterea. Sicut Deus timetur, ita etiam amatur, & in ipsum aliquis sperat, & de eo delectatur. Amor autem, spes, & delectatio sunt passiones condivisæ timori. Ergo sicut timor ponitur donum, ita & alia tria debent poni dona.

5. Præterea. Intellectui adiungitur *sapientia*, quæ regit ipsum; fortitudini autem *consilium*; pietati vero *scientia*. Ergo & timori debuit addi aliquod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona Spiritus sancti enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ Isaiæ XI.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (ar. præc.) dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis; ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, & in vi appetitiva.

Ratio autem est speculativa, & practica: & in utraque consideratur apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inventionem, & iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per *intellectum*, practica vero per *consilium*. Ad recte autem iudicandum speculativa quidem per *sapientiam*, practica vero per *scientiam* perficitur. Appetitiva autem virtus in his quidem quæ sunt ad alterum, perficitur per *pietatem*; in his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per *fortitudinem* contra timorem periculorum, contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per *timorem*, secundum illud Prov. XV. 27. (*a*) *In timore Domini declinat omnis a malo*: & in Psal. CXVIII. 120. *Confige timore tuo carnes meas, a iudiciis enim tuis timui*. Et sic patet quod hæc dona extendunt se ad omnia ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales, quam morales.

Ad primum ergo dicendum, quod dona Spiritus sancti perficiunt hominem in his quæ pertinent ad bene vivendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia: est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. IV.) Potest tamen etiam dici, quod quantum ad infusionem donorum ars pertinet ad Spiritum sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quædam organa eius, dum ab eo moventur. Temperantiæ autem respondet quodammodo donum timoris: sicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet secundum eius propriam rationem ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis; ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad secundum dicendum, quod nomen iustitiæ imponitur a rectitudine rationis;

(a) Vulgata Per timorem.

& ideo nomen virtutis eſt convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem, & ad patriam. Et quia pater omnium Deus eſt, etiam cultus Dei *pietas* nominatur, ut Auguſtinus dicit in X. de civ. Dei (cap. 1. verſus fin.) Et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, *pietas* nominatur.

Ad tertium dicendum, quod animus hominis non movetur a Spiritu ſancto, niſi ei ſecundum aliquem modum uniatur; ſicut inſtrumentum non movetur ab artifice niſi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis eſt per fidem, ſpem, & caritatem. Unde iſtæ virtutes præſupponuntur ad dona, ſicut radices quædam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, ſicut quædam derivationes prædictarum virtutum.

Ad quartum dicendum, quod amor, ſpes, & delectatio habent bonum pro obiecto. Summum autem bonum Deus eſt. Unde nomina harum paſſionum transferuntur ad virtutes theologicas, quibus anima coniungitur Deo. Timoris autem obiectum eſt malum, quod Deo nullo modo competit: unde non importat coniunctionem ad Deum, ſed magis receſſum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei: & ideo non eſt nomen virtutis theologieæ, ſed doni, quod eminentius retrahit a malis quam virtus moralis.

Ad quintum dicendum, quod per ſapientiam dirigitur & hominis intellectus, & hominis affectus: & ideo ponuntur duo correſpondentia ſapientiæ, tamquam directivo: ex parte quidem intellectus donum intellectus; ex parte autem affectus donum timoris. Ratio enim timendi Deum præcipue ſumitur ex conſideratione excellentiæ divinæ, quam conſiderat ſapientia.

ARTICULUS V. 360

Utrum dona Spiritus ſancti ſint connexa.

2. 2. *quæſt.* XIX. *art.* 9. *corp.* & *III. P. quæſt.* VII. *art.* 5. *ad* 3. & *III. diſt.* XXXVI. *art.* 5. & *vir. quæſt.* V. *art.* 2. *ad* 6. & *I. Cor.* III.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod dona non ſint connexa. Dicit enim Apoſtolus I. Cor. XII. 8. *Alii datur per Spiritum ſermo ſapientiæ, alii ſermo ſcientiæ ſecundum eumdem Spiritum.* Sed ſapientia, & ſcientia inter dona Spiritus ſancti computantur. Ergo dona Spiritus ſancti dantur diverſis, & non connectuntur ſibi invicem in eodem.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in XIV. de Trin. (cap. 1. a med.) quod *ſcientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipſa fide.* Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quod dona non ſint de neceſſitate connexa in uno & eodem.

3. Præterea. Gregorius in I. Moral. (cap. XV. a med.) dicit, quod *minor eſt ſapientia, ſi intellectu careat; & valde inutilis eſt intellectus, ſi ex ſapientia non ſubſiſtat: (a) vile eſt conſilium, cui opus fortitudinis deeſt; & valde fortitudo (b) deſtruitur, niſi per conſilium fulciatur: nulla eſt ſcientia, ſi utilitatem pietatis non habet; & valde inutilis eſt pietas, ſi ſcientiæ diſcretione careat: timor quoque ipſe, ſi non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonæ actionis ſurgit.* Ex quibus videtur quod unum donum poſſit ſine alio haberi. Non ergo dona Spiritus ſancti ſunt connexa.

Sed contra eſt quod ibidem Gregorius præmittit dicens: *Illud in Iob filiorum convivio perſcrutandum videtur, quod ſemetipſos invicem paſcunt.* Per filios autem Iob, de quibus loquitur, ſignificantur dona Spiritus ſancti. Ergo dona Spiritus ſancti ſunt connexa per hoc quod ſe invicem reficiunt.

Reſpondeo dicendum, quod huius quæſtionis veritas de facili ex præmiſſis poteſt haberi. Dictum eſt enim ſupra (ar. 3. huius quæſt.) quod ſicut vires appetitivæ diſponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animæ diſponuntur per dona in comparatione ad Spiritum ſanctum moventem: Spiritus autem ſanctus habitat in nobis per caritatem, ſecundum illud Rom. V. 5. *Caritas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis*: ſicut & ratio noſtra perficitur per prudentiam.

Unde ſicut virtutes morales connectuntur ſibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus ſancti connectuntur ſibi invicem in caritate; ita ſcilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus ſancti habet, quorum nullum ſine caritate haberi poteſt.

Ad

(a) *Ita cum Gregorii textu cod. Alcan. & editi paſſim. Nicolaius* nec utile eſt conſilium. *Alii* inutile eſt conſilium. (b) *Ita cum Gregorio MSS. Editi plures* deſtituitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſapientia, & ſcientia uno modo poſſunt conſiderari, ſecundum quod ſunt gratiæ gratis datæ, prout ſcilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum, & humanarum, ut poſſit etiam fideles inſtruere, & adverſarios confundere: & ſic loquitur ibi Apoſtolus de ſapientia, & ſcientia: unde ſignanter fit mentio de ſermone ſapientiæ, & ſcientiæ. Alio modo poſſunt accipi, prout ſunt dona Spiritus ſancti: & ſic ſapientia, & ſcientia nihil aliud ſunt quam quædam perfectiones humanæ mentis, ſecundum quas diſponitur ad ſequendum inſtinctum Spiritus ſancti in cognitione divinorum, & humanorum. Et ſic patet quod huiuſmodi dona ſunt in omnibus habentibus caritatem.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus ibi loquitur de ſcientia, exponens prædictam auctoritatem Apoſtoli: unde loquitur de ſcientia prædicto modo accepta, ſecundum quod eſt gratia gratis data: quod patet ex hoc quod ſubdit: *Aliud enim eſt ſcire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiſcendam vitam beatam, quæ non niſi æterna eſt; aliud autem eſt ſcire quemadmodum hoc ipſum & piis opituletur, & contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo* ſcientiam *videtur Apoſtolus*.

Ad tertium dicendum, quod ſicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxv. ar. 1.) ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc quod unum ſine alio non poteſt eſſe perfectum. Unde præmittit dicens: *Valde ſingula quælibet deſtituitur, ſi non una virtus alii virtuti ſuffragetur*. Non ergo datur intelligi, quod unum donum poſſit eſſe ſine alio; ſed quod intellectus, ſi eſſet ſine ſapientia, non eſſet donum; ſicut temperantia, ſi eſſet ſine iuſtitia, non eſſet virtus.

ARTICULUS VI. 361

Utrum dona Spiritus ſancti remaneant in patria.

2. 2. *quæſt.* VIII. *art.* 7. *&* III. *P.* *quæſt.* VII. *art.* 5. *ad* 3. *& III. diſt.* XXXIV. *quæſt.* 1. *art.* 3. *& diſt.* XXXV. *quæſt.* II. *art.* 2. *quæſt.* 3. *& art.* 4. *quæſt.* 3.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod dona Spiritus ſancti non maneant in patria. Dicit enim Gregorius in II. Moral. (cap. XXVI. parum a prin.) quod *Spiritus ſanctus contra ſingula tentamenta ſeptem donis erudit mentem*. Sed in patria non erunt aliqua tentamenta, ſecundum illud Iſai. XI. 9. *Non nocebunt, & non occident in univerſo monte ſancto meo*. Ergo dona Spiritus ſancti non erunt in patria.

2. Præterea. Dona Spiritus ſancti ſunt habitus quidam, ut ſupra dictum eſt (ar. 3. huius quæſt.) Fruſtra autem eſſent habitus, ubi actus eſſe non poſſunt. Actus autem quorumdam donorum in patria eſſe non poſſunt: dicit enim Gregorius in I. Moral. (cap. XV. a princ.) quod *intellectus facit audita penetrare, & conſilium prohibet eſſe præcipitem, & fortitudo facit non metuere adverſa, & pietas replet cordis viſcera operibus miſericordiæ*. Hæc autem non competunt ſtatui patriæ. Ergo huiuſmodi dona non erunt in ſtatu gloriæ.

3. Præterea. Donorum quædam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut *ſapientia*, & *intellectus*; quædam in vita activa, ut *pietas*, & *fortitudo*. Sed activa vita cum hac vita terminatur, ut Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. ult. ante med.) Ergo in ſtatu gloriæ non erunt omnia dona Spiritus ſancti.

Sed contra eſt quod Ambroſius dicit in Lib. I. de Spiritu ſancto (cap. XX. parum a princ.) *Civitas Dei illa Hieruſalem cæleſtis non meatu alicuius fluvii terreſtris abluitur; ſed ex vitæ fon e procedens Spiritus ſanctus, cuius nos brevi ſatiamur hauſtu, in illis cæleſtibus ſpiritibus redundantius videtur affluere, pleno ſeptem virtutum ſpiritualium fervens meatu*.

Reſpondeo dicendum, quod de donis dupliciter poſſumus loqui. Uno modo quantum ad eſſentiam donorum: & ſic perfectiſſime erunt in patria, ſicut patet per auctoritatem Ambroſii inductam. Cuius ratio eſt, quia dona Spiritus ſancti perficiunt mentem humanam ad ſequendam motionem Spiritus ſancti; quod præcipue erit in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur I. ad Corinth. XV. 28. & quando homo erit totaliter ſubditus Deo.

Alio modo poſſunt conſiderari quantum ad materiam circa quam operantur: & ſic in præſenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in ſtatu gloriæ: & ſecundum hoc non manebunt in patria, ſicut ſupra de virtutibus cardinalibus

bus dictum est (quæst. LXVII. art. I.)

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur ibi de donis, secundum quod competunt statui præsenti, sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum; sed in statu gloriæ cessantibus malis, per dona Spiritus sancti perficiemur in bono.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu præsenti, & aliquid quod permanet in futuro: dicit enim (loc. cit. in arg.) quod *sapientia mentem de æternorum spe, & certitudine reficit*; quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet: & de intellectu dicit, quod *in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras eius illustrat*; quorum auditus transit, quia *non docebit vir fratrem suum*, ut dicitur Hierem. XXXI. 34. sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit, quod *prohibet esse præcipitem*, quod est necessarium in præsenti; & iterum, quod *ratione animum replet*, quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit, quod *adversa non metuit*, quod est necessarium in præsenti; & iterum quod *confidentiæ cibos apponit*, quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod *ignorantiæ ieiunium superat*, quod pertinet ad statum præsentem; sed quod addit, *In ventre mentis*, potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit, quod *cordis viscera misericordiæ operibus replet*, quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum præsentem; sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiæ opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit, quod *premit mentem, ne de præsentibus superbiat*, quod pertinet ad statum præsentem; & quod *de futuris cibo spei confortat*, quod etiam pertinet ad statum præsentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis, & ibi obtentis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata.

ARTICULUS VII. 362

Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiæ XI.

Isa. XI. lect. 2.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod dignitas donorum non attendatur secundum enumerationem, qua enumerantur Isa. XI. Illud enim videtur esse potissimum in donis quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit Deus ab homine timorem: dicitur enim Deuter. X. 12. *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* & Malach. I. 6. dicitur: *Si ego Dominus, ubi timor meus?* Ergo videtur quod *timor*, qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Præterea. Pietas videtur esse quoddam bonum universale: dicit enim Apostolus I. ad Timoth. IV. 8. quod *pietas ad omnia utilis est*. Sed bonum universale præfertur particularibus bonis. Ergo *pietas*, quæ penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Præterea. Scientia perficit iudicium hominis; consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed iudicium præeminet inquisitioni. Ergo *scientia* est potius donum quam *consilium*, cum tamen post enumeretur.

4. Præterea. Fortitudo pertinet ad vim appetitivam, scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo & *scientia* est eminentius donum quam *fortitudo*, quæ tamen primo enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de ser. Dom. in monte (cap. IV. in princ.) *Videtur mihi septiformis operatio Spiritus sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus, sententiisque congruere, de quibus fit mentio Matth. V. sed interest ordinis: nam ibi*, scilicet in Isaia, *numeratio ab excellentioribus cœpit, hic vero ab inferioribus*.

Respondeo dicendum, quod dignitas donorum dupliciter potest attendi: uno modo simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus, prout procedunt a suis principiis; alio modo secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam.

Simpliciter autem loquendo de digni-

tate

tate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis, & in virtutibus: quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est (art. 3. huius quæst.) Unde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, & in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativæ præferuntur activis; (a) ut sapientia, intellectus, & scientia prudentiæ, & arti; ita tamen quod sapientia præfertur intellectui, & intellectus scientiæ, sicut prudentia, & synesis eubuliæ: ita etiam in donis sapientia, & intellectus, scientia, & consilium præferuntur pietati, & fortitudini, & timori, in quibus etiam pietas præfertur fortitudini, & fortitudo timori, sicut iustitia fortitudini, & fortitudo temperantiæ. Sed quantum ad materiam fortitudo, & consilium præferuntur scientiæ, & pietati: quia scilicet fortitudo, & consilium habent in arduis locum; pietas autem, & etiam scientia in communibus.

Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet: partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia, & intellectus omnibus præferuntur; partim autem secundum ordinem materiæ, secundum quod consilium, & fortitudo præferuntur scientiæ, & pietati.

Ad primum ergo dicendum, quod timor maxime requiritur, quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia *initium sapientiæ timor Domini*, non propter hoc quod sit ceteris dignius: prius enim est secundum ordinem generationis ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur Proverb. XVI. quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad secundum dicendum, quod pietas non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua præmittit, quod *ad modicum utilis est*.

Ad tertium dicendum, quod scientia etsi præferatur consilio ratione iudicii, tamen consilium præfertur ratione materiæ: nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in III. Ethic. (cap. III.) sed iudicium scientiæ in omnibus locum habet.

Ad quartum dicendum, quod dona directiva, quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus, prout egrediuntur a potentiis: ratio enim appetitivæ præeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiæ adiungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, & similiter scientia pietati: quia scilicet consilium, & fortitudo in arduis locum habent; scientia autem, & pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine ratione materiæ numeratur ante scientiam, & pietatem.

ARTICULUS VIII. 363

Utrum virtutes sint præferendæ donis.

Inf. quæst. LXIX. *art.* I. *ad* I. *&* 2. 2. *quæst.* IX. *art.* I. *ad* 3. *& III. dist.* XXXIV. *quæst.* I. *art.* I. *ad* 5. *& dist.* XXXV. *quæst.* II. *art.* 3. *& quæst.* 2. *ad* 2. *& vir. quæst.* II. *art.* 2. *ad* 17.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod virtutes sint præferendæ donis. Dicit enim Augustinus in XV. de Trinit. (cap. XVIII. in princ.) de caritate loquens: *Nullum est isto Dei dono excellentius: solum est quod dividit inter filios regni æterni, & filios perditionis æternæ. Dantur & alia per Spiritum sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt*. Sed caritas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritus sancti.

2. Præterea. Ea quæ sunt priora naturaliter, videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis Spiritus sancti: dicit enim Gregorius in II. Moral. (cap. XXVI. parum a princ.) quod *donum Spiritus sancti in subiecta mente ante alia iustitiam, prudentiam, fortitudinem, & temperantiam format; & sic eamdem mentem septem mox virtutibus*, idest donis, *temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra præcipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam det timorem*. Ergo virtutes sunt potiores donis.

3. Præterea. *Virtutibus nullus male uti potest*, ut Augustinus dicit (Lib. II. de lib. arbitr. cap. XIX. in princ.) Donis autem potest aliquis male uti: dicit enim Gregorius in I. Moral. (cap. XVIII. in princ.) quod *hostiam nostræ precis immolamus, ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fidu-*

(a) *Ita codd. Tarrac. & Alcan. cum editis passim. Edit. Rom.* ut sapientia intellectui, & scientia prudentiæ, & arti.

fiduciam præbet, *præcipitet*; *ne scientia*, *dum novit*, *& non diligit*, *inflet*; *ne pietas*, *dum se infra rectitudinem inclinat*, *intorqueat*; *ne timor*, *dum plus iusto trepidat*, *in desperationis foveam mergat*. Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritus sancti.

Sed contra est quod dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta (arg. 2.) & sic videtur quod perficiant illud quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (quæst. LVII. LVIII. & LXII.) virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quædam virtutes theologicæ, quædam intellectuales, quædam morales. Virtutes quidem theologicæ sunt quibus mens humana Deo coniungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus sancti sunt quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinæ.

Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, & regulant eas; ita virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritus sancti, & regulant ea. Unde Gregorius dicit in I. Moral. (cap. XII. in fin.) quod *neque ad denarii perfectionem septem filii*, idest septem dona, *perveniunt*, *nisi in fide*, *spe*, *& caritate fiat omne quod agunt*.

Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales, vel morales, dona præferuntur virtutibus: quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorem motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas est virtus theologica, de qua concedimus quod sit potior donis.

Ad secundum dicendum, quod aliquid est prius altero dupliciter. Uno modo ordine perfectionis, & dignitatis; sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi: & hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus, & moralibus; posteriora vero virtutibus theologicis. Alio modo ordine generationis, seu dispositionis; sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei quantum ad actum: & sic virtutes morales, & intellectuales præcedunt dona: quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod sapientia, & intellectus, & alia huiusmodi sunt dona Spiritus sancti, secundum quod per caritatem informantur, quæ *non agit perperam*, ut dicitur I. ad Corinth. XIII. 4. Et ideo sapientia, & intellectu, & aliis huiusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona Spiritus sancti. Sed ad hoc quod a caritatis perfectione non recedant, unum ab altero adiuvatur. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

QUAESTIO LXIX.

De beatitudinibus,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de beatitudinibus: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum beatitudines a donis, & virtutibus distinguantur.

Secundo de præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam.

Tertio de numero beatitudinum.

Quarto de convenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

ARTICULUS I. 364

Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus, *& donis*.

Inf. quæst. LXX. *art.* 2. *cor. & III. dist.* XXXIV. *quæst.* I. *art.* 4. *& Isa.* XI. *lect.* I. *& Mat.* V.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudines a virtutibus, & donis non distinguantur. Augustinus enim in Lib. I. de serm. Dom. in monte (cap. IV. a princ.) attribuit beatitudines in Matth. V. enumeratas donis Spiritus sancti. Ambrosius autem super Lucam (cap. VI. sup. illud, *Beati pauperes*) attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus, & donis.

2. Præterea. Humanæ voluntatis non

est

est nisi duplex regula, scilicet ratio, & lex æterna, ut supra dictum est (quæst. XIX. art. 3. & 4.) Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem; dona autem in ordine ad legem æternam Spiritus sancti, ut ex dictis patet (quæst. LXVIII. art. 1.) Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtutes, & dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea. In enumeratione beatitudinum ponitur mititas, & iustitia, & misericordia, quæ dicuntur esse quædam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur a donis, & virtutibus.

Sed contra est quod quædam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes, nec dona, sicut paupertas, & luctus, & pax. Differunt ergo beatitudines a virtutibus, & a donis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. II. & III.) beatitudo est ultimus finis humanæ vitæ. Dicitur enim aliquis iam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde & Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. IX. ad fin.) quod *pueri dicuntur beati propter spem*: & Apostolus dicit Rom. VIII. 24. *Spe salvi facti sumus*. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem, & appropinquat ad ipsum: quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis, & appropinquat per operationes virtutum, & præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cuius obedientiam, & sequelam per dona perficimur.

Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus, & donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, & Ambrosius attribuunt beatitudines donis, & virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est (quæst. LXVIII. art. 8.) Et ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tamquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam præter virtutes, & dona.

Ad tertium dicendum, quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de iustitia, & misericordia. Et quamvis hæc videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis: quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum est (quæst. LXVIII. art. 4.)

ARTICULUS II. 365

Utrum præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant.

2. 2. *quæst.* VIII. *art.* 5. & *Matth.* V.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est (art. præc.) Sed obiectum spei beatitudo est futura. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea. Luc. VI. ponuntur quædam pœnæ per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: *Væ vobis qui estis saturati, quia esurietis: Væ vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis, & flebitis*. Sed istæ pœnæ non intelliguntur in hac vita: quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud Iob XXI. 13. *Ducunt in bonis dies suos*. Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Præterea. Regnum cælorum, quod ponitur præmium paupertatis, est beatitudo cælestis, ut Augustinus dicit in XIX. de civit. Dei (quid simile habet cap. IV. & XX. sed melius Lib. I. de serm. Dom. in mon. cap. I.) Plena etiam saturitas nonnisi in futura vita habetur, secundum illud Psal. XVI. 15. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*. Visio etiam Dei, & manifestatio filiationis divinæ ad vitam futuram pertinent, secundum illud I. Ioan. III. 2. *Nunc filii Dei sumus, & nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*. Ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. IV. versus fin.) *Ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa in Apostolis esse credimus: nam illa omnimoda, & in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest*.

Respondeo dicendum, quod circa ista præ-

præmia Expositores sacræ Scripturæ diversimode sunt locuti. Quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius super Lucam (cap. VI. sup. illud, *Beati pauperes.*) Augustinus vero (loc. sup. cit.) dicit, ea ad præsentem vitam pertinere. Chrysostomus autem in suis homiliis (hom. XV. in Matth. a princ.) quædam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præsentem.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo. Primo quidem propter aliquam præparationem, vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti. Alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus; & aliter, cum iam primordia fructuum incipiunt apparere.

Sic igitur ea quæ in beatitudinibus tanguntur tamquam merita, sunt quædam præparationes, vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam, vel inchoatam; ea vero quæ ponuntur tamquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, & sic pertinent ad futuram vitam; vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, & sic præmia pertinent ad præsentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum, & donorum, potest sperari de eo quod perveniet ad perfectionem viæ, & ad perfectionem patriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine: potest etiam esse & de auxilio gratiæ, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud Psal. XXVII. 7. *In Deo speravit cor meum, & adiutus sum.*

Ad secundum dicendum, quod mali, etsi interdum in hac vita temporales pœnas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit in I Confess. (cap. XII. in fin.) *Iussisti Domine, & sic est, ut pœna sibi sit inordinatus animus.* Et Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. IV. sub fin.) de malis, quod *contendit ipsorum anima, hoc quidem huc trahit, illud autem illuc*: & postea concludit: *Si autem sic miserum est malum esse, fugienda est malitia intense.* Et similiter e converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, numquam tamen deficiunt a spiritualibus etiam in hac vita, secundum illud Matth. XIX. 29. & Marc. X. 30. *Centuplum accipietis ... etiam in hoc sæculo.*

Ad tertium dicendum, quod omnia illa præmia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum cælorum, ut Augustinus dicit (loc. cit. in cor.) potest intelligi perfectæ sapientiæ initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terræ significat affectum bonum animæ quiescentis per desiderium in stabilitate hereditatis perpetuæ per terram significatæ. Consolantur autem in hac vita, (a) Spiritum sanctum, qui *paracletus*, idest consolator, dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit (Ioan. IV. 34.) *Meus cibus est ut faciam voluntatem (b) Patris mei.* In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei: in hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest: similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes, filii Dei nominantur. Tamen hæc perfectius erunt in patria.

ARTICULUS III. 366

Utrum convenienter enumerentur beatitudines.

III. dist. XXXIV. *quæst.* I. *art.* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est (art. I. huius quæst. ad I.). Donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet *sapientia*, & *intellectus*. Nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quæ pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Præterea. Ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam quædam dona dirigentia, ut *scientia*, & *consilium*. Nihil autem ponitur inter beatitudines quod directe ad actum scientiæ, vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

3. Præterea. Inter dona exequentia in vita activa *timor* ponitur ad paupertatem pertinere; *pietas* autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiæ. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem perti-

(a) Al. per Spiritum. (b) *Vulgata* eius qui misit me.

tinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Præterea. In sacra Spriptura tanguntur multæ aliæ beatitudines; sicut Iob v. 17. dicitur: *Beatus homo qui corripitur a Deo*: & sic in Psal. I. I. dicitur: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*: & Proverb. III. 13. *Beatus vir qui invenit sapientiam*. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

5. Sed contra. Videtur quod superflue enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritus sancti; beatitudines autem tanguntur octo.

6. Præterea. Luc. VI. ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur septem, vel octo in Matth. V.

Respondeo dicendum, quod beatitudines istæ convenientissime enumerantur.

Ad cuius evidentiam est considerandum, quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt. Quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, quidam in vita activa, quidam vero in vita contemplativa. Hæ autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cuius spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est, & rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futuræ. Beatitudo vero activæ vitæ dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo, si autem est imperfecta, est quædam inchoatio eius. Et ideo Dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosæ beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus. Primo quidem in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiæ, sive sint honores; a quibus quidem retrahitur homo per virtutem sic, ut moderate eis utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur Matth. V. *Beati pauperes spiritu*: quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones sive irascibilis, sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat, secundum regulam rationis; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur: unde secunda beatitudo ponitur, *Beati mites*. A sequela vero passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderate huiusmodi passionibus utendo; donum vero eas, si necesse fuerit, totaliter abiiciendo; quinimo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur, *Beati qui lugent*.

Activa vero vita in his consistit præcipue quæ proximis exhibemus vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quæ debemus proximis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad iustitiam; donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera iustitiæ impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens, & sitiens cupit cibum, vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur, *Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam*. Circa spontanea vero dona nos perficit virtus, ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis, aut aliis nobis coniunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis; sed donum propter Dei reverentiam solum necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat. Unde dicitur Lucæ XIV. 12. *Cum facis prandium, aut cœnam, noli vocare amicos, aut fratres tuos &c. sed voca pauperes, & debiles &c.* quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur, *Beati misericordes*.

Ea vero quæ ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio eius: & ideo non ponuntur in beatitudinibus tamquam merita, sed tamquam præmia. Ponuntur autem tamquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activæ vitæ, quantum ad virtutes, & dona, quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur, *Beati mundo corde*. Quantum vero ad virtutes, & dona, quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ est pax, secundum illud Isaiæ XXXII. 17. *Opus iustitiæ pax*. Et ideo septima beatitudo ponitur, *Beati pacifici*.

Ad primum ergo dicendum, quod actus donorum pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis; sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in præmiis, ra-

ratione iam dicta (in corp. ar.) Videre enim Deum respondet dono intellectus, & conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. II. in prin.) Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt; sicut consiliari est actus consilii, & iudicare est actus scientiæ: sed magis attribuuntur eis actus operativi, in quibus (*a*) dirigunt; sicut scientiæ lugere, & consilio misereri.

Ad tertium dicendum, quod in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari. Quorum unum est conformitas materiæ: & secundum hoc primæ omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiæ, & consilio tamquam dirigentibus; sed inter dona exequentia (*b*) distribuuntur; ita scilicet quod esuries, & sitis iustitiæ, & etiam misericordia pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his quæ sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius super Lucam (cap. VI. super illud, *Beati pauperes*) quod *fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere:* est enim fortitudo circa passiones irascibilis. Paupertas vero, & luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit a cupiditatibus, & delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum: & sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere: præcipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet præcipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos, & rerum mundanarum, secundum illud Eccle. I. 18. *Qui addit scientiam, addit & dolorem:* ad esuriendum autem iustitiæ opera præcipue movet animi fortitudo; ad miserendum vero præcipue movet consilium Dei, secundum illud Dan. IV. 24. *Consilium meum Regi placeat: Peccata tua eleemosynis redime, & iniquitates tuas misericordiis pauperum*. Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. IV.)

Ad quartum dicendum, quod necesse est beatitudines omnes quæ in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia: quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur, *Beatus vir qui corripitur a Domino*, pertinet ad beatitudinem luctus; quod vero dicitur, *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, pertinet ad munditiam cordis; quod vero dicitur, *Beatus vir qui invenit sapientiam*, pertinet ad præmium septimæ beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quæ possunt induci.

Ad quintum dicendum, quod octava beatitudo est quædam confirmatio, & manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus, & mititate, & aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

Ad sextum dicendum, quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam, & temporalem, & terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum; quod excludit per hoc quod dicit, *Beati pauperes*. Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus in cibis, & potibus, & aliis huiusmodi; & hoc excludit per secundum, quod ponit, *Beati qui esuritis*. Tertium est quod sit homini bene quantum ad cordis iucunditatem; & hoc excludit tertio dicens, *Beati qui nunc fletis*. Quartum est exterior hominum favor; & hoc excludit quarto dicens, *Beati eritis, cum vos oderint homines*. Et, sicut Ambrosius dicit (loc. sup. cit.) *paupertas pertinet ad temperantiam, quæ illecebrosa non quærit: esuries ad iustitiam, quia qui esurit, compatitur, & compatiendo largitur: fletus ad prudentiam, cuius est flere occidua: pati odium hominum, ad fortitudinem*.

A R-

(a) *Ita codd. Tarrac. & Alcan. Editi passim* diriguntur. (b) *Ita cod. Alcan. & editi passim. Garcia ex cod. Tarrac.* attribuuntur.

ARTICULUS IV. 367

Utrum praemia beatitudinum convenienter enumerentur.

III. dist. XXXIV, *quaest.* I. *art.* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim cælorum, quod est vita æterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno cælorum, non oportuit alia præmia ponere.

2. Præterea. Regnum cælorum ponitur pro præmio & in prima beatitudine, & in octava. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. Præterea. In beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit (Lib. I. de serm. Domini in monte cap. IV. in princ.) In præmiis autem videtur procedi descendendo: nam possessio terræ est minus quam regnum cælorum. Ergo inconvenienter huiusmodi præmia assignantur.

Sed contra est auctoritas ipsius Domini præmia huiusmodi proponentis.

Respondeo dicendum, quod præmia ista convenientissime assignantur, considerata conditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra assignatas (ar. præc.)

Tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat, quærens id quod naturaliter desideratur, non ubi quærere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus, & caducis: & ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt. Quærunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis, & honoribus, excellentiam quamdam, & abundantiam; quorum utrumque importat regnum cælorum, per quod homo consequitur excellentiam, & abundantiam bonorum in Deo: & ideo regnum cælorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. Quærunt autem homines feroces, & immites per litigia, & bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo: unde Dominus repromisit mitibus securam, & quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur soliditas æternorum bonorum. Quærunt autem homines in concupiscentiis, & delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vitæ labores: & ideo Dominus consolationem vitæ lugentibus repromittit.

Aliæ vero duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis, quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum; a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni: & ideo Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus iustitiæ non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur: & ideo Dominus esurientibus iustitiam saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiæ, ne se immisceant miseriis alienis: & ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam, per quam ab omni miseria liberentur.

Aliæ vero duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem, seu beatitudinem: & ideo secundum convenientiam dispositionum quæ ponuntur in merito, præmia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum: unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere vero pacem vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus unitatis, & pacis: & ideo pro præmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ est in perfecta coniunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit (hom. XV. in Matth. ante med.) omnia præmia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit: & ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota describeretur, observata convenientia ad merita, quibus præmia attribuuntur.

Ad secundum dicendum, quod sicut octava beatitudo est firmitas quædam omnium beatitudinum; ita debentur sibi omnium beatitudinum præmia: & ideo redit ad caput, ut intelligantur sibi consequenter omnia præmia attribui.

Vel secundum Ambrosium (sup. illud Luc. VI. *Beati pauperes*) pauperibus spiritu repromittitur regnum cælorum quantum ad gloriam animæ, sed passis persecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Ad tertium dicendum, quod etiam præmia secundum additionem se habent ad in-

invicem: nam plus est possidere terram regni cælorum, quam simpliciter habere: multa enim habemus quæ non firmiter, & pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere, & possidere: multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari, quam simpliciter consolari: nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quam meruerit, vel desiderare potuerit. Adhuc autem maius est Deum videre; sicut maior est qui in curia Regis non solum prandet, sed etiam faciem Regis videt; summam autem dignitatem in domo regia filius Regis habet.

QUAESTIO LXX.

De fructibus Spiritus sancti,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de fructibus: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum fructus Spiritus sancti sint actus.

Secundo, utrum differant a beatitudinibus.

Tertio de eorum numero.

Quarto de oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS I. 368

Utrum fructus Spiritus sancti, quos Apostolus nominat ad Galat. v. sint actus.

Gal. v. lect. 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fructus Spiritus sancti, quos Apostolus nominat ad Gal. v. non sint actus. Id enim cuius est alius fructus, non debet dici fructus: sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus: dicitur enim Sap. III. 15. *Bonorum laborum gloriosus est fructus:* & Ioan. IV. 36. *Qui metit, mercedem accipit, & fructum congregat in vitam æternam.* Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit in X. de Trinit. (cap. x. paulo a prin.) *fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit.* Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Præterea. Inter fructus Spiritus sancti enumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scilicet caritas, mansuetudo, fides, & castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est (quæst. lv. art. 1.) Ergo fructus non sunt actus.

Sed contra est quod dicitur Matth. XII. 33. *Ex fructibus arbor cognoscitur*, idest ex operibus suis homo, ut ibi exponitur a sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

Respondeo dicendum, quod nomen *fructus* a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus *fructus* id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, & quamdam in se suavitatem habet.

Qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum, & ad hominem, qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur nomen *fructus* in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus: uno modo, ut dicatur fructus hominis quasi arboris id quod ab eo producitur; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum delectationem habens. Habet enim homo agrum, & arborem, quæ *fructus* non dicuntur, sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro, & arbore homo intendit habere. Et secundum hoc fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui.

Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio enim est actus secundus operantis, & delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis; si vero procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quæ est virtus Spiritus sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus sancti, quasi cuiusdam divini seminis. Dicitur enim Ioan. III. 9. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi, & finis, nihil prohibet alicuius fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem

finem ordinatur. Opera igitur nostra, inquantum sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis operantis, habent rationem fructus; sed inquantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum: unde dicitur Eccli. XXIV. 23. *Flores mei fructus honoris, & honestatis*.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod ly *propter* dicit causam finalem; & sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine. Alio modo, secundum quod designat causam formalem; & sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam; sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se sicut in fine; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem; in medicina autem austera nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est, quod in Deo delectari debet homo propter se sicut propter ultimum finem; in actibus autem virtuosis non sicut propter finem, sed propter honestatem, (a) quam continet delectabile in virtuosis. Unde Ambrosius dicit (Lib. de paradiso cap. XIII. & Lib. de Isaac cap. V. vers. fin.) quod *opera virtutum dicuntur fructus, quia suos possessores sancta, & sincera delectatione reficiunt*.

Ad tertium dicendum, quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit (tract. XL. in Ioan. post med. & Lib. III. de doctr. christ. cap. X. a med.) quod *fides est credere quod non vides; & caritas est motus animi ad diligendum Deum, & proximum*. Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

ARTICULUS II. 369

Utrum fructus a beatitudinibus differant.

Gal. V. lect. 9.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod fructus a beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est (quæst. LXIX. art. 3.) Sed dona perficiunt hominem, secundum quod movetur a Spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsæ sunt fructus Spiritus sancti.

2. Præterea. Sicut se habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ est *rei*, ita se habent fructus præsentis vitæ ad beatitudinem præsentis vitæ, quæ est *spei*. Sed fructus vitæ æternæ est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præsentis sunt ipsæ beatitudines.

3. Præterea. De ratione fructus est quod sit quiddam ultimum, & delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est (quæst. III. art. 1. & quæst. XI. art. 3.) Ergo eadem ratio est fructus, & beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

Sed contra. Quorum species sunt diversæ, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur & fructus, & beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt a beatitudinibus.

Respondeo dicendum, quod plus requiritur ad rationem beatitudinis quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi, & delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum, & excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus, ut supra dictum est (quæst. LXIX. art. 1. & 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat, quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

Ad secundum dicendum, quod fructus vitæ æternæ est simpliciter ultimus, & perfectus: & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æterna futura. Fructus autem præsentis vitæ non sunt simpliciter ultimi, & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad tertium dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis quam de ratione fructus, ut dictum est (in corp. art.)

A R-

(a) *Ita editi libri quos vidimus, omnes. Cod. Alcan.* quam continent delectabilem virtuosis.

ARTICULUS III. 370

Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo.

III. dist. XXXIV. *quaest.* I. *art.* 5. *cor.* & *vir. quaest.* II. *art.* I. *ad* 12. & *Gal.* V. *lect.* 6.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Apostolus inconvenienter enumeret ad Gal. v. duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum praesentis vitae, secundum illud Rom. VI. 22. *Habetis fructum vestrum in sanctificatione*: & Isa. XXVII. 9. dicitur: *Hic est omnis fructus ut auferatur peccatum*. Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Praeterea. Fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est (ar. I. huius quaest.) Sed Dominus Matth. XIII. ponit triplicem terrae bonae fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet *centesimum*, *sexagesimum*, & *trigesimum*. Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Praeterea. Fructus habet in sui ratione quod sit ultimum, & delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis: patientia enim, & longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur huiusmodi fructus enumerantur.

4. Sed contra. Videtur quod insufficienter, & diminute enumerentur. Dictum est enim (art. praec.) quod omnes beatitudines fructus dici possunt. Sed non omnes hic enumerantur: nihil enim hic ponitur ad actum sapientiae pertinens, & multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

Respondeo dicendum, quod numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est; & possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur Apocal. ult. 2. *Ex utraque parte fluminis lignum vitae, afferens fructus duodecim*.

Quia vero fructus dicitur, quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine, vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc ut primo mens hominis in seipsa ordinetur; secundo vero ordinetur ad ea quae sunt iuxta; tertio vero ad ea quae sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet in bonis, & in malis. Prima autem dispositio mentis humanae ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, & omnium affectionum radix, ut supra dictum est (quaest. XXV. art. I. & 2.) & ideo inter fructus spiritus primo ponitur *caritas*, in qua specialiter Spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum & ipse sit amor: unde dicitur Rom. V. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Ad amorem autem caritatis ex necessitate sequitur *gaudium*: omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati; caritas autem semper habet praesentem Deum, quem amat, secundum illud I. Ioan. IV. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo*. Unde sequela caritatis est *gaudium*. Perfectio autem gaudii est *pax* quantum ad duo. Primo quidem quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus: non enim potest perfecte gaudere de bono amato qui in eius fruitione ab aliis perturbatur: & iterum qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet: unde dicitur in Psal. CXVIII. 165. *Pax multa diligentibus legem tuam, & non est illis scandalum*, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruantur. Secundo quantum ad sedationem desiderii fluctuantis: non enim perfecte gaudet de aliquo cui non sufficit id de quo gaudet. Haec autem duo importat *pax*, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, & ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post caritatem, & gaudium tertio ponitur *pax*. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo. Primo quidem ut non perturbetur mens per imminentiam malorum; quod pertinet ad *patientiam*. Secundo ut non perturbetur in dilatione bonorum; quod pertinet ad *longanimitatem*: nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in V. Ethic. (cap. III. in fin.)

Ad id autem quod est iuxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis primo quidem quantum ad voluntatem bene faciendi; & ad hoc pertinet *bonitas*: secundo quantum ad beneficentiae executionem; & ad hoc pertinet *benignitas*: dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis: tertio quantum ad hoc quod aequanimiter tolerentur mala ab eis illata; & ad hoc pertinet *mansuetudo*,

tudo, quæ cohibet iras: quarto quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem, vel per dolum; & ad hoc pertinet *fides*, si pro fidelitate sumatur; sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subiiciat, & per consequens omnia quæ ipsius sunt.

Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo primo quidem quantum ad exteriores actiones per *modestiam*, quæ in omnibus dictis, & factis modum observat: quantum ad interiores concupiscentias, per *continentiam*, & *castitatem*; sive hæc duo distinguantur per hoc quod *castitas* refrenat hominem ab illicitis, *continentia* vero a licitis; sive per hoc quod *continens* patitur concupiscentias, sed non deducitur, *castus* autem neque patitur, neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur (*a*) propter unitatem generis, quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum, quod fructus *centesimus*, *sexagesimus*, & *trigesimus* non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis; sicut continentia coniugalis dicitur significari per fructum *trigesimum*; continentia vidualis per *sexagesimum*; virginalis autem per *centesimum*. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis: & ponuntur tres gradus, quia cuiuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium, & finem.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet: & fides, etiamsi accipiatur prout est fundamentum, habet quamdam rationem ultimi, & delectabilis, secundum quod continet certitudinem. Unde Glossa (interl. sup. loc. Apost.) exponit, *Fides*, idest *de invisibilibus certitudo*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super epistol. ad Galat. (cap. v. sup. illud, *Fructus autem spiritus*,) *Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quot sunt vel opera carnis, vel fructus spiritus*; *sed ut ostenderet, in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint*. Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum, & virtutum actus possunt secundum quamdam convenientiam ad hæc reduci, secundum quod omnes virtutes, & dona necesse est quod ordinent mentem aliquo prædictorum modorum. Unde & actus sapientiæ, & quorumcumque donorum ordinantium ad bonum reducuntur ad caritatem, gaudium, & pacem. Ideo tamen potius hæc quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum: quod videtur ad rationem fructus pertinere.

ARTICULUS IV. 371

Utrum fructus Spiritus sancti contrarientur operibus carnis.

Gal. v. lect. 6. fin.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod fructus Spiritus non contrarientur operibus carnis, quæ Apostolus enumerat (Gal. v.) Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

2. Præterea. Unum uni est contrarium. Sed plura enumerat Apostolus opera carnis quam fructus spiritus. Ergo fructus Spiritus, & opera carnis non contrariantur.

3. Præterea. Inter fructus Spiritus primo ponuntur *caritas*, *gaudium*, & *pax*; quibus non correspondent ea quæ primo enumerantur inter opera carnis, quæ sunt *fornicatio*, *immunditia*, & *impudicitia*. Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ibidem 17. quod *caro concupiscit adversus spiritum*, & *spiritus adversus carnem*.

Respondeo dicendum, quod opera carnis, & fructus Spiritus possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum communem rationem; & hoc modo in communi fructus Spiritus sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem; appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quæ sunt infra homi-

nem.

(a) Ita post Garciam Theologi emendant, & Nicolaius ex MS. Cod. Alcan. aliique cum antiquis editis propter unitatem generis.

nem. Unde ficut motus furfum, & motus deorfum contrariantur in naturalibus; ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritus.

Alio modo poffunt confiderari fecundum proprias rationes fingulorum fructuum enumeratorum, & operum carnis: & fic non oportet quod fingula fingulis contraponantur: quia, ficut dictum eft (art. præc. ad 4.) Apoftolus non intendit enumerare omnia opera fpiritualia, nec omnia opera carnalia.

Sed tamen fecundum quamdam adaptationem Auguftinus fuper epiftolam ad Galat. (cap. v. fup. illud, *Fructus autem fpiritus*) contraponit fingulis operibus carnis fingulos fructus: ficut *fornicationi*, quæ eft amor explendæ libidinis a legitimo connubio folutus, opponitur *caritas*, per quam anima coniungitur Deo, in qua etiam eft vera caftitas. *Immunditiæ* autem funt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus *gaudium* tranquillitatis opponitur. *Idolorum* autem *fervitus*, per quam bellum eft geftum adverfus Evangelium Dei, opponitur *paci*. Contra *veneficia* autem, *inimicitias*, & *contentiones*, *animofitates*, *æmulationes*, & *diffenfiones* opponuntur *longanimitas* ad fuftinendum mala hominum, inter quos vivimus, & ad curandum *benignitas*, & ad ignofcendum *bonitas*. *Hærefibus* autem opponitur *fides*; *invidiæ manfuetudo*; *ebrietatibus*, & *comeffationibus continentia*.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur effe fructus eius, fed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera funt connaturalia rationi, opera vero vitiorum funt contra rationem; ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad fecundum dicendum, quod *bonum contingit uno modo, malum vero omnifariam*, ut Dionyfius dicit IV. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 22.) Unde & uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non eft mirum, fi plura ponuntur opera carnis quam fructus Spiritus.

Ad tertium patet folutio ex dictis (in corp.)

QUAESTIO LXXI.

De vitiis, & peccatis fecundum fe, in fex articulos divifa.

Confequenter confiderandum eft de vitiis, & peccatis.

Circa quæ fex confideranda occurrunt. Primo quidem de ipfis vitiis, & peccatis fecundum fe. Secundo de diftinctione eorum. Tertio de comparatione eorum ad invicem. Quarto de fubiecto peccati. Quinto de caufa eius. Sexto de effectu ipfius.

Circa primum quæruntur fex.

Primo, utrum vitium contrarietur virtuti.

Secundo, utrum vitium fit contra naturam.

Tertio, quid fit peius, utrum vitium, vel actus vitiofus.

Quarto, utrum actus vitiofus poffit effe fimul cum virtute.

Quinto, utrum in omni peccato fit aliquis actus.

Sexto de definitione peccati, quam Auguftinus ponit Lib. XXII. contra Fauftum: *Peccatum eft dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.*

ARTICULUS I. 372

Utrum vitium contrarietur virtuti.

Sup. quæft. LXVI. *art.* I. *ad* 2. *&* *ver. quæft.* XIV. *art.* 6. *ad* 2. *&* *vir. quæft.* I. *art.* I. *ad* I. *&* 5. *&* *quæft.* II. *art.* I3. *cor.*

Ad primum fic proceditur. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti. Uni enim unum eft contrarium, ut probatur in X. Metaph. (tex. 17.) Sed virtuti contrariantur peccatum, & malitia. Non ergo contrariatur ei vitium: quia vitium dicitur, etiamfi fit indebita difpofitio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

2. Præterea. Virtus nominat quamdam perfectionem potentiæ. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Præterea. Tullius dicit in IV. de Tufc. Quæft. (parum ante med.) quod *virtus eft quædam fanitas animæ*. Sanitati autem opponitur ægritudo, vel morbus magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed contra eft quod dicit Auguftinus in Libro de perfectione iuftitiæ (cap. II. circ. fin.) quod *vitium eft qualitas fecundum quam malus eft animus*: virtus autem eft qualitas quæ *facit bonum habentem*, ut ex fupra dictis patet (quæft. LV. art. 3. & 4.) Ergo vitium contrariatur virtuti.

Refpondeo dicendum, quod circa virtutem duo poffumus confiderare, fcilicet ipfam

ipſam eſſentiam virtutis, & id ad quod eſt virtus. In eſſentia quidem virtutis aliquid conſiderari poteſt directe, & aliquid ex conſequenti. Directe quidem virtus importat diſpoſitionem quamdam alicuius convenienter ſe habentis ſecundum modum ſuæ naturæ. Unde Philoſophus dicit in VII. Phyſic. (tex. 17.) quod *virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum: dico autem perfecti, quod eſt diſpoſitum ſecundum naturam*. Ex conſequenti autem ſequitur quod virtus ſit bonitas quædam. In hoc enim conſiſtit uniuſcuiuſque rei bonitas quod convenienter ſe habet ſecundum modum ſuæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, eſt actus bonus, ut ex ſupradictis patet (quæſt. lv. art. 3. & quæſt. lvi. art. 3.)

Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti. Quorum unum eſt *peccatum*, quod opponitur ſibi ex parte eius ad quod virtus ordinatur: nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, ſic. ut actus virtutis eſt actus ordinatus, & debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis conſequitur quod ſit bonitas quædam, opponitur virtuti *malitia*. Sed ſecundum id quod directe eſt de ratione virtutis, opponitur virtuti *vitium*: vitium enim uniuſcuiuſque rei eſſe videtur quod non ſit diſpoſita ſecundum quod convenit ſuæ naturæ. Unde Auguſtinus dicit in III. de lib. arb. (cap. xv. in fin.) *Quod perfectioni naturæ deeſſe perſpexeris, id voca vitium*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tria non contrariantur virtuti ſecundum idem; ſed *peccatum* quidem contrariatur, ſecundum quod virtus eſt operativa boni; *malitia* autem, ſecundum quod eſt bonitas quædam; *vitium* autem proprie, ſecundum quod eſt virtus.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus non ſolum importat perfectionem potentiæ, quæ eſt principium agendi; ſed etiam importat debitam diſpoſitionem eius cuius eſt virtus: & hoc ideo, quia unumquodque operatur, ſecundum quod actu eſt. Requiritur ergo quod aliquid ſit in ſe bene diſpoſitum, quod debet eſſe boni operativum. Et ſecundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Tullius dicit in IV. de Tuſcul. Qq. (parum ante med.) *morbi, & ægrotationes partes ſunt vitioſitatis*. In corporibus enim morbum appellat *totius corporis corruptionem*, puta febrem, vel aliquid huiuſmodi; ægrotationem vero *morbum cum imbecillitate*; vitium autem, *cum partes corporis inter ſe diſſident*. Et quamvis in corpore quandoque ſit morbus ſine ægrotatione, puta cum aliquis eſt interius male diſpoſitus, non tamen exterius præpeditur a ſolitis operationibus; in animo tamen ut ipſe dicit, *hæc duo non poſſunt niſi cogitatione ſecerni*. Neceſſe eſt enim quod quandocumque aliquis interius eſt male diſpoſitus habens inordinatum affectum, ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas: quia *unaquæque arbor ex ſuo fructu cognoſcitur*, ideſt homo ex opere, ut dicitur Matth. xii. Sed vitium animi, ut Tullius ibidem dicit, *eſt habitus, aut affectio animi in tota vita inconſtans, & a ſeipſa diſſentiens*: quod quidem invenitur etiam abſque morbo, vel ægrotatione, utpote cum aliquis ex infirmitate, vel ex paſſione peccat. Unde in plus ſe habet *vitium* quam *ægrotatio*, vel *morbus*; ſicut etiam *virtus* in plus ſe habet quam *ſanitas*: nam ſanitas etiam quædam virtus ponitur in VII. Phyſic. (tex. 17.) & ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam ægrotatio, vel morbus.

ARTICULUS II. 373

Utrum vitium ſit contra naturam.

2. 2. quæſt. cliv. *art.* 12. *& IV. diſt.* xli. *art.* 3. *quæſt.* 1. *ad* 1. *& mal. quæſt.* xiv. *art.* 2. *ad* 8. *& quæſt.* xv. *art.* 1. *ad* 7. *& Rom.* vi. *lect.* 8. *& Gal.* v. *lect.* 6.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod vitium non ſit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum eſt (art. præc.) Sed virtutes non ſunt in nobis a natura, ſed cauſantur in nobis per infuſionem, aut ab aſſuetudine, ut dictum eſt (quæſt. lxiii. art. 2. & 3.) Ergo vitia non ſunt contra naturam.

2. Præterea. Ea quæ ſunt contra naturam, non poſſunt aſſueſieri; ſicut lapis numquam aſſueſcit ferri ſurſum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. in princ.) Sed aliqui aſſueſiunt ad vitia. Ergo vitia non ſunt contra naturam.

3. Præterea. Nihil quod eſt contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus: quia, ſicut dicitur Matth. vii. 13. *lata eſt via quæ ducit ad perditionem, & multi vadunt per eam*. Ergo vitium non eſt contra naturam.

4. Præterea. Peccatum comparatur ad vitium, sicut actus ad habitum, ut ex supra dictis patet (art. præc.) Sed peccatum definitur esse *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum XXII. contra Faustum (cap. XXVII. in princ.) lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est, quod vitium sit contra legem, quam quod sit contra naturam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III. de lib. arb. (cap. XIII. cir. fin.) *Omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suæ naturæ, ut supra dictum est (ibid.) Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suæ naturæ: unde & de hoc unaquæque res vituperatur: a vitio autem nomen vituperationis (a) tractum creditur, ut Augustinus dicit in III. de lib. arb. (cap. XIV. ad fin.)

Sed considerandum est, quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse, & malum hominis est præter rationem esse*, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, & opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi; vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam, idest secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius in Rhetor. sua (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus*. Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam; & per contrarium intelligitur, quod vitium sit contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de his quæ sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse a natura; non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam: eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturæ convenit.

Ad tertium dicendum, quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis, & sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ quam ordinem rationis. Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia, & peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum, quod quicquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum. Unde eiusdem rationis est quod vitium, & peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, & quod sit contra legem æternam. Unde Augustinus dicit in III. de lib. arb. (cap. V. in princ.) quod *a Deo habent omnes naturæ quod naturæ sunt; & intantum sunt vitiosæ, inquantum ab eius, qua factæ sunt, arte discedunt*.

ARTICULUS III. 374

Utrum vitium sit peius quam actus vitiosus.

Sup. art. 2. con. & mal. quæst. II. art. 2. ad 9. & art. 5. ad 8.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod vitium, idest habitus malus, sit peius quam peccatum, idest actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius; ita malum quod est diuturnius, est peius. Sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

2. Præterea. Plura mala sunt magis fugienda quam unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

3. Præ-

(a) Al. detractum;

3. Præterea. Causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate, quam in malitia. Ergo habitus est potior actu & in bonitate, & in malitia.

Sed contra. Pro actu vitioso aliquis iuste punitur; non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est peior quam habitus vitiosus.

Respondeo dicendum, quod habitus medio modo se habet inter potentiam, & actum. Manifestum est autem quod actus in bono, & malo præeminet potentiæ, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 19.) melius est enim bene agere, quam posse bene agere: & similiter vituperabilius est male agere, quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod habitus in bonitate, & in malitia medium gradum obtineat inter potentiam, & actum, ut scilicet sicut habitus bonus, vel malus præeminet in bonitate, vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet quod habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum, vel malum. Unde propter bonitatem, vel malitiam actus dicitur habitus bonus, vel malus.

Et sic potior est actus in bonitate, vel malitia quam habitus: quia propter quod unumquodque tale, & illud magis est.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter alterο potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius iudicatur quod præeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque; secundum quid autem, quod præeminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem (in corp.) ex ipsa ratione actus, & habitus, quod actus est potior in bonitate, & malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, & cuius actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate, quam in malitia; sed habitus est potior secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, idest virtute. Unde ex hoc non potest concludi, quod habitus sit simpliciter potior in bonitate, vel malitia quam actus.

Ad tertium dicendum, quod habitus est causa actus in genere causæ efficientis; sed actus est causa habitus in genere causæ finalis, secundum quam consideratur ratio boni, & mali: & ideo in bonitate, & malitia actus præeminet habitui.

ARTICULUS IV. 375

Utrum peccatum simul possit esse cum virtute.

Sup. quæst. LXIII. *art.* 2. *ad* 2. *& inf. quæst.* LXXII. *art.* 1. *ad* 2. *& quæst.* LXXVII. *ar.* 2. *ad* 3. *&* 2. 2. *quæst.* XXIV. *art.* 12. *& mal. quæst.* II. *art.* 9. *ad* 13. *& vir. quæst.* 1. *art.* 1. *ad* 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est (ar. 1. huius quæst.) Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Præterea. Peccatum est peius quam vitium, idest actus malus, quam habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo nec peccatum.

3. Præterea. Sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita & in rebus naturalibus, ut dicitur in II. Physic. (tex. 82.) Sed numquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis, sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur in II. Physic. (ibid.) Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animæ; & sic peccatum, & virtus non possunt esse in eodem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. II. & III. & in fin.) quod *per contraria virtus generatur, & corrumpitur*. Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est (quæst. LI. ar. 3.) Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

Respondeo dicendum, quod peccatum comparatur ad virtutem, sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, & forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem: unde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex vic-

violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit: unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum; & sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus vero peccati si comparetur ad ipsam virtutem, prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum. Sicut enim non generatur habitus per unum actum; ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est (quaest. LXIII. art. 2. ad 2.)

Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquae virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati, quae est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes: & ideo per unum actum peccati mortalis exclusa caritate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusae, inquantum sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem, & spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale; & sic non sunt virtutes.

Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitae non tolluntur per unum actum cuiuscumque peccati.

Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis, potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis; peccatum vero veniale potest simul esse & cum virtutibus infusis, & cum acquisitis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis; potest tamen simul esse cum habitu.

Ad secundum dicendum, quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut & peccatum actui virtuoso: & ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum, quod virtutes naturales agunt ex necessitate: & ideo, integra existente virtute, numquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animae non producunt actus ex necessitate: unde non est similis ratio.

ARTICULUS V. 376

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

2. 2. *quaest.* LIV. *art.* 2. *ad* 2. *& quaest.* LXXIX. *art.* 3. *& II. dist.* XXXV. *art.* 3. *& dist.* XLI. *quaest.* II. *art.* 1. *ad* 4. *& pot. quaest.* 1. *art.* 6. *ad* 9. *& quaest.* II. *art.* 1. *ad* 6. *& mal. quaest.* VIII. *art.* 1.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. III. de libero arbitrio (implic. cap. XVIII. in princ. sed expres. Lib. de vera Relig. cap. XIV. in princ.) quod *omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum*. Sed non potest esse aliquid voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Praeterea. Si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui numquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret: quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed contra est quod dicitur Iac. IV. 17. *Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi*. Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

Respondeo dicendum, quod quaestio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior, vel exterior: interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, quando ire tenetur; exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad Ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante occupat se talibus quibus ab eundo ad Ecclesiam impeditur: & hoc quodammodo videtur in primum redire: qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non perpendat, quod per hoc quod vult facere,

cere, impeditur ab eo quod facere tenetur: in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari. Alii vero dicunt, quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus: ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam; quandoque vero absque omni actu vel interiori, vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad Ecclesiam.

Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causae, vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis praetermittit quod potest facere, & non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere, & non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione coniuncta, vel praecedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem praetermittit ad Ecclesiam ire. Si vero causa, vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissio habet rationem peccati: & tunc semper oportet quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, vitans laborem; & tunc talis actus per se pertinet ad omissionem: voluntas enim cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito; sive illud in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere, quando ad Ecclesiam deberet ire; sive etiam sit praecedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad Ecclesiam. Et tunc actus iste interior, vel exterior per accidens se habet ad omissionem: quia omissio sequitur praeter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens esse quod est praeter intentionem, ut patet in II. Physic. (implic. tex. 49. 50. & seq.) Unde manifestum est quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum, vel praecedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis.

Iudicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, & non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu: alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus, & occasiones circumstantes.

Ad primum ergo dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod *bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) Et ideo peccatum potest contingere, sive aliquis faciat quod non debet, sive (a) non faciendo quod debet; sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat, vel non fiat, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v.) Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle, & non velle.

Ad tertium dicendum, quod peccatum omissionis contrariatur praecepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper: & ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat.

ARTICULUS VI. 377

Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam.

Inf. quaest. LXXVI. *art.* 2. *ad* 1. *&* *II. dist.* XXXV. *art.* 2. *corp. & ad* 3. *& mal. quaest.* 11. *art.* 1. *cor. & ad* 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam. Dictum* enim, vel *factum*, vel con-

(a) *Ita passim editi cum MSS. Nicolaius* non faciat.

concupitum importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est (ar. præc.) Ergo hæc definitio non includit omne peccatum.

2. Præterea. Augustinus dicit in Libro de duabus animabus (cap. XII. in princ. vel XI. in fin.) *Peccatum est voluntas retinendi, vel consequendi quod iustitia vetat.* Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere: *Peccatum est concupitum contra legem æternam*: nec oportuit addere *dictum*, vel *factum*.

3. Præterea. Peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine: nam bonum, & malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supra dictis patet (quæst. I. ar. 3. & quæst. XVIII. ar. 4. & 6.) unde & Augustinus in I. Lib. de libero arbitr. (cap. ult. a princ.) per comparationem ad finem definit peccatum, dicens, quod *peccare nihil est aliud quam, neglectis rebus æternis, temporalia sectari*: & in Lib. lxxxIII. Qq. (quæst. XXX. circ. princ.) dicit, quod *omnis humana perversitas est uti fruendis, & frui utendis*. Sed in præmissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Præterea. Ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita; sed quædam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni, quod sit *contra legem Dei*.

5. Præterea. Peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet (ar. I. huius quæst.) Sed *malum hominis est contra rationem esse*, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) Ergo potius debuit dici, quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem æternam.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini (Lib. XXII. contr. Faust. cap. XXVII. in princ.)

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (ar. I. huius quæst.) peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet (quæst. I. ar. I.) sive sit voluntarius, quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle, vel eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis, vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam: a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex: una propinqua, & homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.

Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo: unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, *dictum, vel factum, vel concupitum*; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, *contra legem æternam*.

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio, & negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis *genitum*, & *ingenitum* ad relationem, ut Augustinus dicit in V. de Trin. (cap. VI. & VII.) Et ideo pro eodem est accipiendum *dictum*, & *non dictum*; *factum*, & *non factum*.

Ad secundum dicendum, quod prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est (in corp. & quæst. XX.) necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad tertium dicendum, quod lex æterna primo & principaliter ordinat hominem ad finem; consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quæ sunt ad finem: & ideo in hoc quod dicit, *contra legem æternam*, tangit aversionem a fine, & omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, quod non omne peccatum ideo est malum, quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per ius positivum. Si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum: ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum, quod a Theologis consideratur peccatum præcipue, se-

secundum quod est offensa contra Deum; a Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est *contra legem æternam*, quam ex hoc quod est *contra rationem*; præcipue cum per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei.

QUAESTIO LXXII.

De distinctione peccatorum,

in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum, vel vitiorum: & circa hoc quæruntur novem.

Primo, utrum peccata distinguantur specie secundum obiecta.

Secundo de distinctione peccatorum spiritualium, & carnalium.

Tertio, utrum secundum causas.

Quarto, utrum secundum eos in quos peccatur.

Quinto, utrum secundum diversitatem reatus.

Sexto, utrum secundum omissionem, & commissionem.

Septimo, utrum secundum diversum processum peccati.

Octavo, utrum secundum abundantiam, & defectum.

Nono, utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS I. 378

Utrum peccata differant specie secundum obiecta.

Inf. art. 3. & 4. *cor. art.* 5. *ad* 1. & 2. 2. *prol.* & *quæst.* XXXIX. *art.* 2. *co.* & *II. dist.* XLII. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 1. *ad* 2. & *quæst.* 2. *cor.* & *mal. quæst.* II. *art.* 6. *co.* & *quæst.* XIV. *art.* 2. *cor.* & *Ps.* l.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccata non differant specie secundum obiecta. Actus enim humani præcipue dicuntur boni, vel mali per comparationem ad finem, ut supra ostensum est (quæst. I. ar. 3. & quæst. XVIII. ar. 4. & 6.) Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est (quæst. præc. ar. 1.) videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie magis quam secundum obiecta.

2. Præterea. Malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita quam secundum obiecta.

3. Præterea. Si peccata specie differrent secundum obiecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa obiecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua huiusmodi peccata: nam superbia est in rebus spiritualibus, & in corporalibus, ut Gregorius dicit in Lib. XXXIV. Moral. (cap. XVIII. ante med.) avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum obiecta.

Sed contra est quod peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*. Sed *dicta*, vel *facta*, vel *concupita* distinguuntur specie secundum diversa obiecta: quia actus per obiecta distinguuntur, ut supra dictum est (quæst. XVIII. ar. 2.) Ergo etiam peccata secundum obiecta specie distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc. ar. 6.) ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, & inordinatio eius, quæ est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis. *Nullus enim intendens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 14. & 22.) Manifestum est autem quod unumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens: quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum obiecta, ut in superioribus ostensum est (quæst. XVIII. ar. 2.)

Unde sequitur quod peccata proprie distinguantur specie secundum obiecta.

Ad primum ergo dicendum, quod finis principaliter habet rationem boni: & ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut obiectum: unde in idem redit quod pec-

peccata differant secundum obiecta, vel secundum fines.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita: quamvis, etiam si distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta, ut supra dictum est (quaest. lx. ar. 5.)

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet in diversis rebus specie, vel genere differentibus invenire unam formalem rationem obiecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quaerit; avaritia vero abundantiam eorum quae usui humano accommodantur.

ARTICULUS II. 379

Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus.

Inf. quaest. lxxiii. *art.* 5. *co. & 2. 2. quaest.* cxviii. *art. 6. cor. & I. Cor.* vi. *lect.* 3. *& II. Cor.* vii.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim Apostolus ad Galat. v. 19. *Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia &c.* ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur *opera carnis*. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

2. Praeterea. Quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Rom. viii. 13. *Si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Sed vivere, vel ambulare secundum carnem videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

3. Praeterea. Superior pars animae, quae est mens, vel ratio, *spiritus* nominatur, secundum illud Ephes. iv. 23. *Renovamini spiritu mentis vestrae:* ubi *spiritus* pro ratione ponitur, ut ibi Glossa (interl. & ord.) dicit. Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum: quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicetur (quaest. lxxiv. ar. 7.) Ergo eadem peccata carnalia, & spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ab invicem.

4. Praeterea. Si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus in corpus suum peccat aliquis. Sed, sicut Apostolus dicit I. ad Corinth. vi. 18. *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale; cum tamen Apostolus ad Ephes. v. etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. parum ante fin.) dicit, quod *septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, & duo carnalia.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) peccata recipiunt speciem ex obiectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicuius commutabilis boni, quod inordinate appetitur; & per consequens in eo iam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet (quaest. xxxi. art. 3.) duplex est delectatio. Una quidem animalis, quae consummatur in sola apprehensione alicuius rei ad votum habitae; & haec etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo huiusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, quae in ipso tactu corporali perficitur, quae potest etiam dici delectatio carnalis.

Sic igitur illa peccata quae perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia; illa vero quae perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quae perficitur in delectatione ciborum, & luxuria, quae perficitur in delectatione venereorum. Unde & Apostolus dicit II. ad Corinth. vii. 1. *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis, & spiritus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa (ord. ex Aug. XIV. de civ. Dei cap. ii. circ. fin.) ibidem dicit, illa vitia dicuntur *opera carnis*, non quia in voluptate carnis perficiantur, sed *caro* sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur, ut etiam Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (ibid. & cap. iii. a med.) Et huius ratio est ex hoc quod omnis rationis humanae defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

Et

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis; sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Glossa (ordin.) ibidem dicit, *specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat*. Delectatio autem gulæ, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem.

Vel potest dici, quod in hoc peccato etiam quædam iniuria fit corpori, dum inordinate maculatur: & ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia vero, quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est iniusta usurpatio uxoris alienæ.

Vel potest dici, quod res in qua delectatur avarus, corporale quoddam est: & quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum: & ideo Gregorius dicit (Lib. XXXI. Moral. cap. XVII. ante fin.) quod est *spirituale peccatum*.

ARTICULUS III. 380

Utrum peccata distinguantur specie secundum causas.

2. 2. *prol. & II. dist.* XXVIII. *quæst.* I. *art.* I. *corp.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem a quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

2. Præterea. Inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed obiectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum obiecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

3. Præterea. Augustinus super illud Psal. (lxxix.) *Incensa igni, & suffossa*, dicit, quod „ omne peccatum est ex ti„ more male humiliante, vel ex amore „ male inflammante (a) „: dicitur n. I. Ioan. II. 16. quod *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ*. Dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. 2. inter med. & fin.) Gregorius etiam XXXI. Moral. (cap. XVII. versus fin.) distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem huiusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

Sed contra est, quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur. Dicitur enim Eccli. x. 15. quod *initium omnis peccati est superbia*: & I. ad Timoth. ult. 10. quod *radix omnium malorum est cupiditas*. Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum.

Respondeo dicendum, quod cum quatuor sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. Causa enim formalis, & materialis respiciunt proprie substantiam rei: & ideo substantiæ secundum formam, & materiam, specie, & genere distinguuntur. Agens autem, & finis respiciunt directe motum, & operationem: & ideo motus, & operationes secundum huiusmodi causas specie distinguuntur.

Diversimode tamen: nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus: & ideo diversæ species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum obiecta, quæ sunt fines, vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere, & infrigidare distinguuntur specie secundum calidum, & frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum: & ideo ex uno principio activo, vel motivo possunt diversæ species peccatorum procedere; sicut ex timore male humiliante potest procedere quod homo furetur, & quod occidat, & quod deserat gregem sibi commissum: & hæc eadem possunt procedere ex amore (a) male inflammante. Unde manifestum est quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas, vel motivas, sed solum secundum diversitatem causæ finalis: quia finis est obiectum voluntatis. Ostensum est enim supra (quæst. I. art.

(a) *Ita Nicolaius. Al. deest* male inflammante.

1. art. 3. & quæst. XVIII. art. 4. & 6.) quod actus humani habent speciem ex fine.

Ad primum ergo dicendum, quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis, ut patet per Philosophum in IX. Metaph. (tex. 15. & 16.) & ideo a fine perficitur esse, & species peccati.

Ad secundum dicendum, quod objecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ *circa quam*; sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium: & ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia *circa quam*, habeant rationem terminorum, a quibus motus specificantur, ut dicitur in V. Physic. (tex. 4.) & in X. Ethic. (cap. IV.) sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod illæ divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

ARTICULUS IV. 381

Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, & in proximum.

I. dist. XLII. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 2. & *Psal.* XXV. *cor.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, & in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quod sit contra Deum: ponitur enim in definitione peccati, quod *sit contra legem Dei*, ut supra dictum est (quæst. LXXI. art. 6.) Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Præterea. Omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita: quicumque enim peccat in proximum, peccat in seipsum, & in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum hæc tria.

3. Præterea. Ea quæ sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus, & proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum hæc tria peccatum dividitur.

Sed contra est quod Isidorus in Lib. de summo bono distinguens peccata dicit, quod *homo dicitur peccare in se, in Deum, & in proximum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXI. art. 1. & 6.) peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones, & passiones nostræ debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret. Sed quia homo est naturaliter animal politicum, & sociale, ut probatur in I. Polit. (cap. II. a princ.) ideo necesse est quod sit tertius ordo, quod homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.

Horum autem ordinum primus continet secundum, & excedit ipsum. Quæcumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei. Sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei quæ excedunt rationem humanam, sicut ea quæ sunt fidei, & quæ debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hæreticus, & sacrilegus, & blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, & excedit ipsum: quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis. Sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum: & quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso, & prodigo; quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum sicut patet de fure, & homicida.

Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, & ad seipsum. Unde hæc distinctio peccatorum est secundum objecta, secundum quæ diversificantur species peccatorum: unde hæc distinctio peccatorum proprie est secun-

cundum diversas peccatorum species: nam & virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis (quaest. lxii. art. 1. 2. & 3.) quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero, & fortitudine ad seipsum, iustitia autem ad proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccare in Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum, includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato; sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio, non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum id quod unum excedit alterum; sicut patet in divisione numerorum, & figurarum: non enim triangulus dividitur contra quadratum, secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo: & similiter est dicendum de ternario, & quaternario.

Ad tertium dicendum, quod Deus, & proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria obiecta ipsius.

ARTICULUS V. 382

Utrum divisio peccatorum quae est secundum reatum, diversificet speciem.

Inf. quaest. lxxxviii. *art.* 1. *&* 2. *& I. dist.* xvii. *quaest.* ii. *art.* 5. *cor. & II. dist.* xlii. *quaest.* 1. *art.* 3. *& IV. dist.* xvi. *quaest.* iii. *art.* 2. *quaest.* 4. *ad* 5. *& III. cont. cap.* cxxxix. *fin. &* clxvii.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod divisio peccatorum quae est secundum reatum, diversificet speciem; puta cum dividitur secundum *veniale*, & *mortale*. Ea enim quae in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale, & mortale peccatum differunt in infinitum: veniali enim debetur poena temporalis, mortali poena aeterna: mensura autem poenae respondet quantitati culpae, secundum illud Deuteron. xxv. 2. *Pro mensura delicti erit & plagarum modus*. Ergo veniale, & mortale non sunt unius generis, (a) nec dicendum, quod sint unius speciei.

2. Praeterea. Quaedam peccata sunt mortalia ex genere, sicut homicidium, & adulterium; quaedam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum, & risus superfluus. Ergo peccatum veniale, & mortale specie differunt.

3. Praeterea. Sicut se habet actus virtuosus ad praemium, ita se habet peccatum ad poenam. Sed praemium est finis virtuosi actus. Ergo & poena est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est (art. 1. huius quaest. ad 1.) Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum poenae.

Sed contra. Ea quae constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiae specificae. Sed poena sequitur culpam, sicut effectus eius. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum poenae.

Respondeo dicendum, quod eorum quae specie differunt, duplex differentia invenitur. Una quidem quae constituit diversitatem specierum: & talis differentia numquam invenitur nisi in speciebus diversis, sicut *rationale*, & *irrationale*; *animatum*, & *inanimatum*. Alia autem differentia est consequens diversitatem speciei: & talis differentia etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri (b) in eadem specie; sicut *album*, & *nigrum* consequuntur diversitatem speciei corvi, & cycni, tamen invenitur huiusmodi differentia in eadem hominis specie.

Dicendum est ergo, quod differentia *venialis*, & *mortalis* peccati, vel quaecumque alia differentia quae sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Numquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est praeter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in II. Physic. (tex. 50.) Manifestum est autem quod poena est praeter intentionem peccantis: unde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis.

Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex iustitia iudicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas poenas infligit. Unde

(a) *Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolaius, & edit. Patav. Edit. Rom.* nec dum quod sint unius speciei. *Theologi legendum monent* nedum unius speciei. (b) *Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim. Garcia cum cod. Tarrac.* quae sunt eadem specie.

de differentia, quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei.

Differentia autem peccati *venialis*, & *mortalis* consequitur diversitatem inordinationis, quæ complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio: una per subtractionem principii ordinis; alia, qua etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium: sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis; & hæc est mors: quandoque vero, salvo principio vitæ, fit deordinatio quædam in humoribus, & tunc est ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. VIII. circ. med.) Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per caritatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem ægritudinis reparari potest propter id quod salvatur principium vitæ: similiter est in his quæ pertinent ad animam. Nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuasibilis est; qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem: & ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium: & ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum mortale, & veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit obiectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale, & veniale; sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; & verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, & aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quæ sunt eiusdem speciei, ut in dictum est (in cor. ar.)

Ad tertium dicendum, quod præmium est de intentione merentis, vel virtuose agentis; sed pœna non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS VI. 383

Utrum peccatum commissionis, & omissionis differant specie.

II. dist. XLII. *quæst.* II. *art.* 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum commissionis, & omissionis specie differant. *Delictum* enim contra *peccatum* dividitur Eph. II. I. ubi dicitur: *Cum essetis mortui delictis, & peccatis vestris*: & exponit ibi Glossa (interlin.) „ *Delictis*, idest dimittendo quæ „ iubentur, & *peccatis*, scilicet agendo „ prohibita. “ Ex quo patet quod per *delictum* intelligitur peccatum omissionis; per *peccatum*, peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cum ex opposito dividantur tamquam diversæ species.

2. Præterea. Peccato per se convenit quod sit contra legem Dei: ponitur enim in eius definitione, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXI. art. 6.) Sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmativa, contra quæ est peccatum omissionis; & alia præcepta negativa, contra quæ est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis, & peccatum commissionis differunt specie.

3. Præterea. Omissio, & commissio differunt, sicut affirmatio, & negatio. Sed affirmatio, & negatio non possunt esse unius speciei: quia negatio non habet speciem: *non entis enim non sunt species, neque differentiæ*, ut Philosophus dicit (Lib. IV. Physic. tex. 67.) Ergo omissio, & commissio non possunt esse unius speciei.

Sed contra. In eadem specie peccati invenitur omissio, & commissio. Avarus enim & aliena rapit, quod est peccatum commissionis; & sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo

Ergo omissio, & commissio non differunt specie.

Respondeo dicendum, quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis, & alia formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati; formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod (a) etiam est obiectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur; sicut ad eamdem speciem homicidii pertinet iugulatio, lapidatio, & perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturae.

Sic ergo si loquamur de specie peccati omissionis, & commissionis materialiter, differunt specie; large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio, vel privatio speciem habere potest.

Si autem loquamur de specie peccati omissionis, & commissionis formaliter, sic non differunt specie: quia ad idem ordinantur, & ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam & rapit, & non dat ea quae dare debet: & similiter gulosus ad satisfaciendum gulae & superflua comedit, & ieiunia debita praetermittit: & idem est videre in ceteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quae est quodammodo causa eius. Unde etiam in rebus naturalibus eiusdem rationis est quod ignis calefaciat, & quod non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa divisio quae est per commissionem, & omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa praecepta affirmativa, & negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per praecepta negativa, & postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per praecepta affirmativa. Et sic praecepta affirmativa, & negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis; & per consequens non oportet quod contrarientur diversis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio, vel privatio; sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa praecepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen, quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

ARTICULUS VII. 384

Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis.

Inf. quaest. cx. *art.* 5. & 6. *corp.* & 2. 2. *prol.* & *II. dist.* xlii. *quaest.* ii. *art.* 2. *quaest.* i.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum *cordis*, *oris*, & *operis*. Augustinus enim in XII. de Trinitate (cap. xii.) ponit tres gradus peccati: quorum primus est, *cum carnalis sensus illecebram quamdam ingerit*, quod est peccatum cogitationis: secundus gradus est, *quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est*: tertius gradus est, *quando faciendum decernitur per consensum*. Sed tria haec pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Praeterea. Gregorius in IV. Moral. (cap. xxv. a princ.) ponit quatuor gradus peccati: quorum primus est *culpa latens in corde*: secundus, *cum exterius publicatur*: tertius est, *cum consuetudine roboratur*: quartus est, *cum usque ad praesumptionem divinae misericordiae, vel ad desperationem homo procedit*: ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris; & adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Praeterea. Non potest esse peccatum in ore, vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed contra est quod Hieronymus dicit super Ezech. (in illud cap. xliii. *Cum compleveris expiationem:*) *Tria sunt generalia delicta, quibus humanum subiacet genus: aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.*

Respondeo dicendum, quod aliqua inve-

(a) *Al. dees* etiam.

veniuntur differre specie dupliciter. Uno modo ex eo quod utrumque habet speciem completam, sicut equus, & bos differunt specie. Alio modo prout secundum diversos gradus in aliqua generatione, vel motu accipiuntur diversæ species; sicut ædificatio est completa generatio domus; collocatio autem fundamenti, & erectio parietis sunt species incompletæ, ut patet per Philosophum in X. Ethic. (cap. iv.) & idem etiam potest dici in generationibus animalium.

Sic igitur peccatum dividitur per hæc tria, scilicet peccatum *oris*, *cordis*, & *operis*, non sicut per diversas species completas: nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam; sed prima inchoatio eius est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus eius est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus iam est in consummatione operis. Et sic hæc tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen quod hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant. Iracundus enim ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde; secundo in verba contumeliosa prorumpit; tertio vero procedit usque ad facta iniuriosa: & idem patet in luxuria, & in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti: & secundum hoc ponitur unus gradus, qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet *cogitationis*, *delectationis*, & *consensus*.

Ad secundum dicendum, quod peccatum oris, & operis conveniunt in manifestatione: & propter hoc ea Gregorius (loc. cit. in arg.) sub uno computat; Hieronymus autem (loc. cit. in arg. *Sed con.*) distinguit ea: quia in peccato oris est manifestatio tantum, & principaliter intenta; in peccato vero operis est principaliter expletio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti: consuetudo vero, & desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia, & iuventus post perfectam hominis generationem.

Ad tertium dicendum, quod peccatum cordis, & oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo coniunguntur, sed prout quodlibet horum per se invenitur; sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

ARTICULUS VIII. 385

Utrum superabundantia, & defectus diversificent species peccatorum.

Mal. quæst. 11. ar. 6. cor. & quæst. XIV. art. 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod superabundantia, & defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim, & defectus differunt secundum *magis*, & *minus*. Sed *magis*, & *minus* non diversificant speciem. Ergo superabundantia, & defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Præterea. Sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod receditur a rectitudine rationis; ita falsitas in speculativis est ex hoc quod receditur a veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus, vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus, vel minus.

3. Præterea. *Ex duabus speciebus non constituitur una species*, ut Porphyrius dicit (in Isagog. cap. ult. & Aristot. I. Metaph. tex. 37.) Sed superabundantia, & defectus uniuntur in uno peccato: sunt enim simul quidam illiberales, & prodigi: quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum, prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia, & defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed contra. *Contraria differunt secundum speciem: nam contrarietas est differentia secundum formam*, ut dicitur in X. Metaph. (text. 13. & 14.) Sed vitia quæ differunt secundum superabundantiam, & defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

Respondeo dicendum, quod cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus, & inordinatio eius, prout receditur ab ordine rationis, & legis divinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad obiectum, in quod fertur intentio peccantis.

ris. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quod non est idem motivum ad peccandum in peccatis quae sunt secundum superabundantiam, & in peccatis quae sunt secundum defectum; quinimmo sunt contraria motiva: sicut motivum in peccato intemperantiae est amor delectationum corporalium; motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum.

Unde huiusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod *magis*, & *minus*, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniant ex diversis formis, sicut si dicatur, quod ignis est levior aere. Unde Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. I. in fin.) quod *qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis, & minus, non sufficienti crediderunt signo*. Et hoc modo superexcedere rationem, & deficere ab ea, pertinet ad diversa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

Ad secundum dicendum, quod intentio peccantis non est ut recedat a ratione: & ideo non efficitur eiusdem rationis peccatum superabundantiae, & defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare: unde quantum ad hoc non refert utrum dicat plus, vel minus. Si tamen recedere a veritate (a) non sit praeter intentionem, tunc manifestum est quod ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus, vel minus: & secundum hoc diversa est ratio falsitatis; sicut patet de iactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quaerens gloriam, & de deceptore, qui diminuit evadens debiti solutionem: unde & quaedam falsae opiniones sunt sibi invicem contrariae.

Ad tertium dicendum, quod prodigus, & illiberalis potest esse aliquis secundum diversa, ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quae non debet, & prodigus in dando quae non debet. Nihil autem prohibet, contraria inesse eidem secundum diversa.

ARTICULUS IX. 386

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.

2. 2. *quaest.* LIII. *art.* 2. *ad* 3. *& quaest.* XCII. *art.* 2. *co. & quaest.* CXLVIII. *art.* 4. *ad* 1. 2. *&* 3. *& III. dist.* XXXVI. *art.* 5. *& mal. quaest.* II. *art.* 6. *& quaest.* IV. *art.* 3.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod vitia, & peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias. Quia, ut dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) *malum contingit ex singularibus defectibus*. Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulae species peccatorum consequuntur.

2. Praeterea. Peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut supra habitum est (quaest. XVIII. art. 10.) Ergo peccata differunt specie, secundum quod diversae circumstantiae corrumpuntur.

3. Praeterea. Diversae species gulae assignantur secundum particulas quae in hoc versiculo continentur, *Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose*. Haec autem pertinent ad diversas circumstantias: nam *praepropere* est, antequam oportet; *nimis*, plus quam oportet; & idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. in princ.) & in IV. (cap. I.) quod singula vitia peccant agendo *plusquam oportet, & quando non oportet*; & similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species: quia motivum ad peccandum est finis, & obiectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum; sicut illiberalis ab eodem motivo habet quod accipiat quando non oportet, & ubi non oportet, & plus quam oportet; & similiter de aliis circumstantiis: hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniae congre-

(a) *In codd. Tarrac. & Alcan. deest* non.

gandæ. Et in talibus diverſarum circumſtantiarum corruptiones non diverſificant ſpecies peccatorum, ſed pertinent ad unam & eamdem peccati ſpeciem.

Quandoque vero contingit quod corruptiones diverſarum circumſtantiarum proveniunt a diverſis motivis: puta quod aliquis præpropere comedat, poteſt provenire ex hoc quod homo non poteſt ferre dilationem cibi propter facilem conſumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, poteſt contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos delicioſos, contingit propter appetitum delectationis, quæ eſt in cibo. Unde in talibus diverſarum circumſtantiarum corruptiones inducunt diverſas peccati ſpecies.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, inquantum huiuſmodi, privatio eſt: & ideo diverſificatur ſpecie ſecundum ea quæ privantur, ſicut & ceteræ privationes. Sed peccatum non ſortitur ſpeciem ex parte privationis, vel averſionis, ut ſupra dictum eſt (art. 1. huius quæſt.) ſed ex converſione ad obiectum actus.

Ad ſecundum dicendum, quod circumſtantia numquam transfert actum in aliam ſpeciem, niſi quando eſt aliud motivum.

Ad tertium dicendum, quod in diverſis ſpeciebus gulæ diverſa ſunt motiva, ſicut dictum eſt (in corp. art.)

QUAESTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem, in decem articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de comparatione peccatorum ad invicem: & circa hoc quæruntur decem.

Primo, utrum omnia peccata, & vitia ſint connexa.

Secundo, utrum omnia ſint paria.

Tertio, utrum gravitas peccatorum attendatur ſecundum obiecta.

Quarto, utrum ſecundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur.

Quinto, utrum peccata carnalia ſint graviora quam ſpiritualia.

Sexto, utrum ſecundum cauſas peccatorum attendatur gravitas peccatorum.

Septimo, utrum ſecundum circumſtantias.

Octavo, utrum ſecundum quantitatem nocumenti.

Nono, utrum ſecundum conditionem perſonæ in quam peccatur.

Decimo, utrum propter magnitudinem perſonæ peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS I. 387

Utrum omnia peccata ſint connexa.

III. P. quæſt. lxxxvi. *art.* 3. *& III. diſt.* xxxvi. *art.* 5. *& diſt.* xv. *quæſt.* 1. *art.* 3. *quæſt.* 1. *cor. & diſt.* xvi. *quæſt.* 11. *art.* 1. *quæſt.* 2. *cor. & diſt.* xviii. *quæſt.* 11. *art.* 5. *quæſt.* 3. *ad* 1.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod omnia peccata ſint connexa. Dicitur enim Iacobi 11. 16. *Quicumque totam legem ſervaverit, offendat autem in uno, factus eſt omnium reus.* Sed idem eſt eſſe reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata: quia, ſicut Ambroſius dicit (Lib. de parad. cap. viii. ante med.) *peccatum eſt tranſgreſſio legis divinæ, & cæleſtium inobedientia mandatorum.* Ergo quicumque peccat in uno peccato, ſubiicitur omnibus peccatis.

2. Præterea. Quodlibet peccatum excludit virtutem ſibi oppoſitam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex ſupradictis (quæſt. lxv. art. 1.) Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium ſibi oppoſitum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Præterea. Virtutes omnes ſunt connexæ quæ conveniunt in uno principio, ut ſupra habitum eſt (quæſt. lxv. art. 1. & 2.) Sed ſicut virtutes conveniunt in uno principio, ita & peccata: quia ſicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, eſt principium, & radix omnium virtutum; ita amor ſui, qui facit civitatem Babylonis, eſt radix omnium peccatorum, ut patet per Auguſtinum XIV. de civ. Dei (cap. xxviii. & ult. & in Pſal. lxiv. parum a princ.) Ergo etiam omnia vitia, & peccata ſunt connexa; ita ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed contra. Quædam vitia ſunt ſibi invicem contraria, ut patet per Philoſophum in II. Ethic. (cap. viii.) Sed impoſſibile eſt contraria ſimul ineſſe eidem. Ergo impoſſibile eſt omnia peccata, & vitia ſibi eſſe invicem connexa.

Reſ-

Respondeo dicendum, quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, & aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cuiuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut ipsius rationis regulam sequatur: & ideo omnium virtutum intentio in idem tendit; & propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia, sicut supra dictum est (quæst. lxv. art. 1.) Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Huiusmodi autem bona, in quæ tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem; immo etiam interdum sunt contraria.

Cum igitur vitia, & peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est quod secundum illud quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quæ sunt connexæ, sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod Iacobus loquitur de peccato, non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est (in corp. art. & quæst. lxxii. art. 1.) sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno & eodem, ut ipse ibidem dicit: & ideo idem Deus contemnitur in omni peccato: & ex hac parte dicit, quod *qui offendit in uno, factus est omnium reus:* quia scilicet uno peccato peccando, incurrit pœnæ reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cuius contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxi. art. 4.) non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita: nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit a Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ; sed si multiplicentur actus, intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acqui sitæ: qua exclusa, excluditur prudentia: quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est (quæst. lviii. art. 4. & quæst. lxv. art. 1.) & ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum, & formale esse virtutis, quod habent, secundum quod participant prudentiam; remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia, vel peccata. Primo quidem quia uni virtuti plura vitia opponuntur; ita quod virtus potest privari per unum eorum, etiamsi alterum eorum non adsit. Secundo quia peccatum directe opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est (quæst. lxxi. art. 1.) Unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici, quod homo habeat vitia, vel peccata opposita.

Ad tertium dicendum, quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum: & ideo virtutes quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia, & diversa: & ideo vitia, & peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.

ARTICULUS II. 388

Utrum omnia peccata sint paria.

I. dist. xlii. *art.* 5. *& III. con. cap.* cxxxix. *& mal. quæst.* ii. *art.* 9. *& Matth.* xi. *co.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint paria. Peccare enim est facere quod non licet. Sed facere quæ non licet, uno & eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno & eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Præterea. Omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis, quæ ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas

transſilire eſt æqualiter, & uno modo, etiamſi aliquis longius recedat, vel propinquius ſtet: quia privationes non recipiunt magis, vel minus. Ergo omnia peccata ſunt æqualia.

3. Præterea. Peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes æquales ſunt, ut Tullius dicit in Parad. (paradox. 3.) Ergo omnia peccata ſunt paria.

Sed contra eſt quod Dominus dicit ad Pilatum Ioan. XIX. 11. *Qui tradidit me tibi, maius peccatum habet*: & tamen conſtat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum eſt maius alio.

Reſpondeo dicendum, quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius proſequitur in Paradoxis (loc. cit.) quod omnia peccata ſunt paria. Et ex hoc etiam derivatus eſt quorumdam hæreticorum error, qui ponentes omnia peccata eſſe paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni eſſe pares.

Et quantum ex verbis Tullii perſpici poteſt, Stoici ducebantur ex hoc quod conſiderabant peccatum ex parte privationis tantum, prout ſcilicet eſt receſſus a ratione: unde ſimpliciter æſtimantes, quod nulla privatio ſuſciperet magis, & minus, poſuerunt omnia peccata eſſe paria.

Sed ſi quis diligenter conſideret, inveniet duplex privationum genus. Eſt enim quædam ſimplex, & pura privatio, quæ conſiſtit quaſi in *corruptum eſſe*; ſicut mors eſt privatio vitæ, & tenebra eſt privatio luminis: & tales privationes non recipiunt magis, & minus, quia nihil reſiduum eſt de habitu oppoſito: unde non minus eſt mortuus aliquis primo die mortis, & tertio, vel quarto, quam poſt annum, quando iam cadaver fuerit reſolutum: & ſimiliter non eſt magis tenebroſa domus, ſi lucerna ſit operta pluribus velaminibus, quam ſi ſit operta uno ſolo velaminibus totum lumen intercludente. Eſt autem alia privatio non ſimplex, ſed aliquid retinens de habitu oppoſito: quæ quidem privatio magis conſiſtit in *corrumpi* quam in *corruptum eſſe*; ſicut ægritudo, quæ privat debitam commenſurationem humorum, ita tamen quod aliquid eius remaneat, alioquin non remaneret animal vivum; & ſimiliter eſt de turpitudine, & aliis huiuſmodi. Huiuſmodi autem privationes recipiunt magis, & minus ex parte eius quod remanet de habitu contrario. Multum enim refert ad ægritudinem, vel turpitudinem, utrum plus, vel minus a debita commenſuratione humorum, vel membrorum recedatur. Et ſimiliter dicendum eſt de vitiis, & peccatis: ſic enim in eis privatur debita commenſuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur: alioquin malum, ſi ſit integrum, deſtruit ſeipſum, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. v. ante med.) Non enim poſſet remanere ſubſtantia actus, vel (a) affectio agentis, niſi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum intereſt ad gravitatem peccati, utrum plus, vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et ſecundum hoc dicendum eſt, quod non omnia peccata ſunt paria.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata committere non licet propter aliquam deordinationem quam habent: unde illa quæ maiorem deordinationem continent, ſunt magis illicita, & per conſequens graviora peccata.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato, ac ſi eſſet privatio pura.

Ad tertium dicendum, quod virtutes ſunt æquales proportionaliter in uno & eodem; tamen una virtus præcedit aliam dignitate ſecundum ſuam ſpeciem; unus etiam homo eſt alio virtuoſior in eadem ſpecie virtutis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. LXVI. art. 1. & 2.) Et tamen ſi virtutes eſſent pares, non ſequeretur vitia eſſe paria: quia virtutes habent connexionem, non autem vitia, ſeu peccata.

ARTICULUS III. 389

Utrum gravitas peccatorum varietur ſecundum obiecta.

Inf. art. 4. 5. & 9. corp. & quæſt. LXXIV. *art. 9. corp. &* 2. 2. *quæſt.* LXXIV. *art.* 2. *ad* 1. *& mal. quæſt.* II. *art.* 2. *ad* 6.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod peccatorum gravitas non varietur ſecundum obiecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum, vel qualitatem ipſius peccati. Sed obiectum eſt materia ipſius peccati. Ergo ſecundum diverſa obiecta peccatorum gravitas non variatur.

2. Præterea. Gravitas peccati eſt intenſio malitiæ ipſius. Peccatum autem non

(a) Al. actio.

non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium obiectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa obiecta.

3. Præterea. Peccata quæ habent diversa obiecta, sunt diversorum generum. Sed ea quæ sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur in VII. Physic. (tex. 30. 31. 32.) Ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem obiectorum.

Sed contra. Peccata recipiunt speciem ex obiectis, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxii. art. 1.) Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum obiecta.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (art. præc. & quæst. lxxii. art. 5.) gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo est alia gravior. Sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis; ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis.

Manifestum est autem quod tanto est gravior ægritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio (a) per incommensurationem prioris principii; sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine: & ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Obiecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxii. art. 3. ad 2.) & ideo secundum diversitatem obiectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis; sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem, homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum: & adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia, & huiusmodi: & in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius, vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex obiectis, differentia gravitatis, quæ attenditur penes obiecta, est prima, & principalis, quasi consequens speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum, etsi sit materia, circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est (quæst. lxxii. ar. 3. ad 2.) Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet (quæst. præc. art. 6. & quæst. xviii. art. 6.)

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quod secundum diversitatem eorum quæ pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiæ in peccatis.

Ad tertium dicendum, quod omnia obiecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem: & ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

ARTICULUS IV. 390

Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur.

2. 2. *quæst.* xx. *art.* 3. & *quæst.* cxvi. *art.* 2. *con.* & *quæst.* cxix. *art.* 2. *corp.* & *mal. quæst.* ii. *art.* 10.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur, ut scilicet maiori virtuti gravius peccatum opponatur. Quia, ut dicitur Proverb. xv. 5. *in abundanti iustitia virtus maxima est*. Sicut autem dicit Dominus Matth. v. abundans iustitia cohibet iram, quæ est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor iustitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

(a) *Ita post Garciam Nicolaius, & edit. Patavina. Cod. Alcan. & edit. Rom.* per commensurationem.

2. Præterea. In II. Ethic. (cap. III. circ. fin.) dicitur, quod *virtus est circa difficile, & bonum*: ex quo videtur quod maior virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum, si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo maiori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Præterea. Caritas est maior virtus quam fides, & spes, ut dicitur I. ad Cor. XIII. Odium autem, quod opponitur caritati, est minus peccatum quam infidelitas, vel desperatio, quæ opponuntur fidei, & spei. Ergo maiori virtuti opponitur minus peccatum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. x. parum a princ.) quod *pessimum optimo contrarium est*. Optimum autem in moralibus est maxima virtus, pessimum autem gravissimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod virtuti opponitur aliquod peccatum dupliciter. Uno quidem modo principaliter, & directe, quod scilicet est circa idem obiectum: nam contraria circa idem sunt: & hoc modo oportet quod maiori virtuti opponatur gravius peccatum: sicut enim ex parte obiecti attenditur maior gravitas peccati, ita etiam maior dignitas virtutis: utrumque enim ex obiecto speciem sortitur, ut ex supra dictis patet (quæst. lx. art. 5. & quæst. lxii. art. 1.) Unde oportet quod maximæ virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quasi maxime ab eodem distans in eodem genere.

Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundum quamdam extensionem virtutis cohibentis peccatum. Quanto enim fuerit virtus maior, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario; ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est quod quanto aliqua virtus fuerit maior, tanto etiam minora peccata cohibet; sicut etiam sanitas, quanto fuerit maior, tanto etiam minores discrepantias excludit. Et per hunc modum maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de oppositione quæ attenditur secundum cohibitionem peccati: sic enim abundans iustitia etiam minora peccata cohibet.

Ad secundum dicendum, quod maiori virtuti, quæ est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quædam eminentia ex eo quod ostenditur voluntas proclivior in bonum, vel in malum ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum, quod caritas non est quicumque amor, sed amor Dei: unde non opponitur ei quodcumque odium directe, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

ARTICULUS V. 391

Utrum peccata carnalia sint minoris culpa quam spiritualia.

2. 2. *quæst.* cliv. *art.* 3. *&* IV. *dist.* IX. *art.* 3. *quæst.* 5. *cor.* *&* *dist.* XXXIII. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* 2. *ad* 3. *&* *ver. quæst.* XXV. *art.* 6. *ad* 2. *&* *Isa.* I. *lect.* 6. *fin.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpæ quam peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est quam furtum: dicitur enim Prov. VI. 30. *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit ... qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam*. Sed furtum pertinet ad avaritiam, quæ est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quæ est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt maioris culpæ.

2. Præterea. Augustinus dicit super Levit. (ubi non occurrit, sed hab. Lib. II. de civ. Dei cap. IV. & Lib. IV. cap. XXXI. ante med.) quod *diabolus maxime gaudet de peccato luxuriæ, & idololatriæ*. Sed de maiori culpa magis gaudet. Ergo cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximæ culpæ.

3. Præterea. Philosophus probat in VII. Ethic. (cap. VI.) quod *incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ*. Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium XXXI. Mor. (cap. XVII. versus fin.) concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quam peccatum spirituale.

Sed contra est quod Gregorius dicit (Lib. XXXIII. Moral. cap. XI. cir. med.) quod peccata carnalia sunt minoris culpæ, & maioris infamiæ quam spiritualia.

Respondeo dicendum, quod peccata spiritualia sunt maioris culpæ quam peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum,

dum, quasi quodlibet peccatum spirituale sit maioris culpæ quolibet peccato carnali; sed quia considerata hac sola differentia spiritualitatis, & carnalitatis, graviora sunt quam cetera peccata, ceteris paribus.

Cuius ratio triplex potest assignari. Prima quidem ex parte subiecti: nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cuius est converti ad Deum, & ab eo averti; peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti: & ideo peccatum carnale, inquantum huiusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est maioris adhæsionis; sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpæ: & ideo peccatum spirituale, inquantum huiusmodi, est maioris culpæ. Secunda ratio potest sumi ex parte eius in quem peccatur: nam peccatum carnale, inquantum huiusmodi, est in corpus proprium, quod est minus diligendum secundum ordinem caritatis, quam Deus, & proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia: & ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpæ. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi: quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra dicetur (art. seq.) peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, idest ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam: & ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpæ.

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum iniustitiæ; & quantum ad hoc potest ad avaritiam reduci, ut Glossa (Hieron.) dicit ad Eph. v. super illud, *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus &c.* & tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini carior est uxor quam res possessa.

Ad secundum dicendum, quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentiæ, & difficile ab eo homo potest eripi. *Insatiabilis est enim delectabilis appetitus*, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. XII. a med.)

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (Lib. VII. Ethic. cap. VI.) turpius est esse incontinentem concupiscentiæ quam incontinentem iræ, quia minus participat de ratione: & secundum hoc etiam dicit in III. Ethic. (cap. x. circ. fin.) quod *peccata intemperantiæ sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quæ sunt communes nobis, & brutis*: unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur: & inde est quod, sicut Gregorius dicit (loc. cit. in arg. *Sed con.*) sunt maioris infamiæ.

ARTICULUS VI. 392

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati.

2. 2. *quæst.* CXLVIII. *art.* 3. *cor. & II. dist.* XIII. *in expos. lit. & mal. quæst.* II. *art.* I. *&* 10. *cor.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quanto enim peccati causa fuerit maior, tanto vehementius movet ad peccandum; & ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur: hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis ut non facile resistat peccato: peccatum autem quod est ex infirmitate, levius iudicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suæ causæ.

2. Præterea. Concupiscentia est generalis quædam causa peccati: unde dicit Glossa (ord. ex Lib. de spir. & lit. cap. IV.) super illud Rom. VII. *Nam concupiscentiam nesciebam &c.* „ Bona est lex, quæ „ dum concupiscentiam prohibet, omne „ malum prohibet. “ Sed quanto homo fuerit victus maiori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

3. Præterea. Sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis quanto fuerit maior, tanto est minus peccatum; intantum quod qui caret usu rationis, omnino excusatur a peccato; & qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

Sed contra. Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo si causa peccati maior fuerit, peccatum erit gravius.

Respondeo dicendum, quod in genere peccati, sicut & in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Una quæ est per se, & propria causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi: comparatur enim ad actum peccati, sicut arbor ad fructum, ut

ut dicitur in Glossa (Augustini Lib. I. cont. Iul. cap. VIII. ante med.) super illud Matth. VII. *Non potest arbor bona fructus malos facere* . Et huiusmodi causa quanto fuerit maior, tanto peccatum erit gravius. Quanto enim voluntas fuerit maior ad peccandum, tanto homo gravius peccat.

Aliæ vero causæ peccati accipiuntur quasi extrinsecæ, & remotæ, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum: & in his causis est distinguendum. Quædam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis, sicut finis, quod est proprium obiectum voluntatis; & ex tali causa augetur peccatum, gravius enim peccat cuius voluntas ex intentione peioris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ vero causæ sunt quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam, & ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moveri libere ex seipsa secundum iudicium rationis. Unde causæ quæ diminuunt iudicium rationis, sicut ignorantia, vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid huiusmodi, diminuunt peccatum, sicut & diminuunt voluntarium; intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit da causa movente extrinseca, quæ diminuit voluntarium; cuius quidem causæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est maius peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quædam, quæ est motus vis concupiscibilis, sic maior concupiscentia præcedens iudicium rationis, & motum voluntatis, diminuit peccatum: quia qui maiori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione, unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur iudicium rationis, & motum voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est maius peccatum. Insurgit enim interdum maior concupiscentiæ motus ex hoc quod voluntas effrenate tendit in suum obiectum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa quæ causat involuntarium: & hæc diminuit peccatum, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS VII. 395

Utrum circumstantia aggravet peccatum.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens eius. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Præterea. Aut circumstantia est mala, aut non. Si circumstantia mala est, ipsa per se causat quamdam speciem mali; si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Præterea. Malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiæ consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed contra est quod ignorantia circumstantiæ diminuit peccatum: qui enim peccat ex ignorantia circumstantiæ, meretur veniam, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 1. cir. med.) Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

Respondeo dicendum, quod *unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur*, sicut Philosophus dicit de habitu virtutis in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicuius circumstantiæ: ex hoc enim receditur ab ordine rationis quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam.

Sed hoc quidem contingit tripliciter. Uno quidem modo, inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati; sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam; si autem addatur hæc circumstantia, ut illa ad quam accedit, sit alterius uxor, transfertur iam in aliud genus peccati, scilicet in iniustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius: & secundum hoc adulterium est gravius peccatum quam fornicatio. Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati; sicut si prodigus det quando non debet, & cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet, & ex hoc ipso peccatum fit gravius; sicut etiam

etiam ægritudo est gravior quæ plures partes corporis inficit. Unde & Tullius dicit in Paradoxis (parad. III. a med.) quod *in patris vita violanda multa peccantur: violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede, ac domo, atque in republica collocavit*. Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia, sicut accipere alienum constituit peccatum furti; si autem addatur hæc circumstantia ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius; quamvis accipere multum, vel parum de se non dicat rationem boni, vel mali.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra habitum est (quæst. XVIII. art. 10.) Et tamen circumstantia quæ non dat speciem, potest aggravare peccatum: quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente; ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

Ad secundum dicendum, quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod constituat speciem peccati: potest enim addere rationem malitiæ in eadem specie, ut dictum est (in corp. art.) Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiæ.

Ad tertium dicendum, quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad obiectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quædam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cuiuslibet circumstantiæ; puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet: & huiusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem coniungi.

ARTICULUS VIII. 394

Utrum gravitas peccati augeatur secundum maius nocumentum.

2. 2. *quæst.* XXXIV. *art.* 4. *&* *quæst.* LXXIII. *art.* 3. *cor.* *&* *quæst.* LXXIX. *art.* 2. *cor.* *&* *quæst.* XIV. *art.* 4. *&* *mal. quæst.* II. *art.* 10. *cor.*

AD octavum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccati non augeatur secundum maius nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem, vel malitiam actus, ut supra dictum est (quæst. XX. art. 5.) Ergo peccatum non aggravatur propter maius nocumentum.

2. Præterea. Nocumentum maxime invenitur in peccatis quæ sunt contra proximum, quia sibi ipsi nemo vult nocere. Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Iob XXXV. 6. *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? ... Homini, qui est similis tibi, nocebit impietas tua*. Si ergo peccatum aggravaretur propter maius nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum, vel in seipsum.

3. Præterea. Maius nocumentum infertur alicui, cum privatur vita gratiæ, quam cum privatur vita naturæ: quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ, intantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ. Sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter maius nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida: quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter maius nocumentum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III. de libero arbit. (cap. XIV. circ. fin.) *Quia vitium naturæ adversatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur*. Sed diminutio integritatis naturæ est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto maius est nocumentum.

Respondeo dicendum, quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum. Quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est prævisum, & intentum; sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida, vel fur: & tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum est per se obiectum peccati.

Quandoque autem nocumentum est prævisum, sed non intentum; sicut cum aliquis transiens per agrum, ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his quæ sunt seminata in agro scienter, licet non animo nocendi: & sic etiam quantitas nocumenti aggravat pec-

peccatum, sed indirecte, inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi, vel alii, quod simpliciter non vellet.

Quandoque autem nocumentum nec est prævisum, nec intentum: & tunc si per accidens se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe; sed propter negligentiam considerandi nocumenta quæ consequi possent, imputantur homini ad pœnam mala quæ eveniunt præter eius intentionem, si dabat operam rei illicitæ. Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum, nec prævisum, directe peccatum aggravat: quia quæcumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem; puta, si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum; quod quamvis ipse non intendat, nec forte prævideat, directe per hoc aggravatur peccatum.

Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipse qui peccat. Huiusmodi autem nocumentum si per accidens se habeat ad actum peccati, & non sit prævisum, nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur maiorem gravitatem peccati; sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat, & lædat sibi pedem. Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit prævisum, nec intentum, tunc maius nocumentum non facit gravius peccatum, sed e converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum; sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de pœnis inferni, graviorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furti: quia enim hoc nec intendit, nec prævidit, non aggravatur ex hoc peccatum, sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod maiores pœnas contemnit, ut impleat voluntatem peccati; sed gravitas huiusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut etiam supra dictum est (quæst. xx. art. 5.) cum de bonitate, & malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit prævisus, & intentus, addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur: quinimmo peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est (ar. 3. huius quæst.) Unde & ipsum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quod si nocumentum maxime habet locum in peccatis quæ sunt contra proximum, illa peccata sint gravissima: quia multo maior inordinatio invenitur in peccatis quæ sunt contra Deum, & in quibusdam eorum quæ sunt contra seipsum. Et tamen potest dici, quod etsi Deo nullus possit nocere quantum ad eius substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quæ sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter, & volenter infert nocumentum; sicut patet in his qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non sequitur propter duo. Primo quidem quia homicida intendit directe nocumentum proximi; fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem. Secundo quia homicida est per se, & sufficiens causa corporalis mortis; spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se, & sufficiens: quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

ARTICULUS IX. 395

Utrum peccatum aggravetur secundum conditionem personæ in quam peccatur.

2. 2. *quæst.* lxi. *art.* 2. *ad.* 3. & *art.* 8. *cor.* & *quæst.* lxv. *art.* 4. & *III. P. quæst.* lxxx. *art.* 5. *cor.* & *I. dist.* xx. *art.* 2. *cor.* & *opusc.* iii. *cap.* ccxxxviii. *fin.* & *Ps.* xii. & *Rom.* ii. *lect.* 2. & *I. Cor.* x. *lect.* 7.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat in aliquem virum iustum, & sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum: minus enim læditur ex iniuria illata virtuosus, qui æquanimiter tolerat, quam alii, qui etiam interius scandalizati læduntur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Præ-

2. Praeterea. Si conditio personae aggravaret peccatum, maxime aggravaretur ex propinquitate: quia, sicut Tullius dicit in Paradox. (parad. III. ad fin.) *in servo necando semel peccatur; in patris vita violanda multa peccantur*. Sed propinquitas personae in quam peccatur, non videtur aggravare peccatum: quia unusquisque sibi ipsi maxime est propinquus; & tamen minus peccat qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri; puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. ult. a med.) Ergo propinquitas personae non aggravat peccatum.

3. Praeterea. Conditio personae peccantis praecipue aggravat peccatum ratione dignitatis, vel scientiae, secundum illud Sap. VI. 7. *Potentes potenter tormenta patientur*: & Luc. XII. 47. *Servus sciens voluntatem domini, & non faciens, plagis vapulabit multis*. Ergo pari ratione ex parte personae in quam peccatur, magis aggravaret peccatum dignitas, aut scientia personae in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit iniuriam personae ditiori, vel potentiori quam alicui pauperi: quia *non est personarum acceptio apud Deum* (Coloss. III. 25.) secundum cuius iudicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personae in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Sed contra est quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur, sicut dicitur III. Regum XIX. 14. *Altaria tua destruxerunt, & prophetas tuos occiderunt gladio*. Vituperatur etiam maxime peccatum commissum in personas propinquas, secundum illud Mich. VII. 6. *Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam*. Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet Iob XXXIV. 18. *Qui dicit Regi, Apostata, qui vocat duces impios*. Ergo conditio personae in quam peccatur, aggravat peccatum.

Respondeo dicendum, quod persona in quam peccatur, est quodammodo obiectum peccati. Dictum est autem supra (art. 3. huius quaest.) quod prima gravitas peccati attenditur ex parte obiecti: ex quo quidem tanto attenditur maior gravitas in peccato, quanto obiectum eius est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, & proximus: quicquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari maior, vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personae in quam peccatur.

Primo quidem ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo coniungitur, quanto est virtuosior, vel Deo sacratior: & ideo iniuria tali personae illata magis redundat in Deum, secundum illud Zachar. II. 8. *Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei*. Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo coniunctam vel ratione virtutis, vel ratione officii.

Ex parte etiam sui ipsius manifestum est quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis magis in coniunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque coniunctione peccaverit: quia videtur in seipsum magis peccare; & pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccli. XIV. 5. *Qui sibi nequam est, (a) cui bonus erit?*

Ex parte vero proximi tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit: & ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta Regem, vel Principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privatam: unde specialiter dicitur Exodi XXII. 28. *Principi populi tui non maledices*: & similiter iniuria quae fit alicui famosae personae, videtur esse gravior ex hoc quod in scandalum, & (b) in turbationem plurimorum redundat.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui infert iniuriam virtuoso, quantum est in se, turbat eum & interius, & exterius; sed quod iste interius non turbetur, contingit ex eius bonitate, quae non diminuit peccatum iniuriantis.

Ad secundum dicendum, quod nocumentum quod quis sibi ipsi infert in his quae subsunt dominio propriae voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit; sed in his quae non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia, & spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre: gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostrae dominio,

(a) *Vulgata* cui alii. (b) *Ita codd. Tarrac. & Alcan. cum editis passim. Al.* in tribulationem.

nio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quodcirca ea minus peccetur, nisi forte velint, vel ratum habeant.

Ad tertium dicendum, quod non est acceptio personarum, si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas: hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurium nocumentum.

ARTICULUS X. 396

Utrum magnitudo personae peccantis aggravet peccatum.

Inf. quaest. lxxxix. *art.* 3. *&* 5. *cor. & quaest.* cii. *art.* 3. *ad* tt. *&* 2. 2. *quaest.* c. *art.* 1. *ad* 7. *& mal. quaest.* vii. *art.* 10. *ad* 5. *& Psal.* xxiv.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod magnitudo personae peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adhaeret, secundum illud Eccli. xxv. 13. *Quam magnus est qui invenit sapientiam, & scientiam! sed non est super timentem Dominum.* Sed quanto aliquis magis Deo adhaeret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum: dicitur enim II. Paralip. xxx. 18. *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; & non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt.* Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personae peccantis.

2. Praeterea. *Non est personarum acceptio apud Deum*, ut dicitur Rom. ii. 11. Ergo non magis punit pro uno & eodem peccato unum quam alium. Non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personae peccantis.

3. Praeterea. Nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id (*a*) quod agit, magis ei imputaretur ad culpam. Ergo propter magnitudinem personae peccantis non aggravatur peccatum.

Sed contra est quod Isidorus dicit in II. de summo bono (cap. xviii. in fin.) *Tanto maius cognoscitur peccatum esse, quanto maior qui peccat habetur.*

Respondeo dicendum, quod duplex est peccatum. Quoddam est ex subreptione proveniens propter infirmitatem humanae naturae: & tale peccatum minus imputatur ei qui est maior in virtute, eo quod minus negligit huiusmodi peccata reprimere, quae tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit.

Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia: & ista peccata tanto magis alicui imputatur, quanto maior est. Et hoc potest esse propter quatuor. Primo quidem quia facilius possunt resistere peccato maiores, puta qui excedunt in scientia, & virtute: unde Dominus dicit Luc. xii. 47. quod *servus sciens voluntatem domini sui, & non faciens, plagis vapulabit multis.* Secundo propter ingratitudinem: quia omne bonum quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando: & quantum ad hoc quaelibet maioritas etiam in temporalibus bonis peccatum aggravat, secundum illud Sap. vi. 6. *Potentes potenter tormenta patientur.* Tertio propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personae; sicut si princeps iustitiam violet, qui ponitur iustitiae custos; & si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quarto propter exemplum, sive scandalum: quia, ut Gregorius dicit in Pastorali (par. 1. cap. ti, a med.) *in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur.* Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum, & magis homines ea indigne ferunt.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his quae per subreptionem infirmitatis humanae negligenter aguntur.

Ad secundum dicendum, quod Deus non accipit personas, si maiores plus punit: quia ipsorum maioritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod homo (*b*) magnus non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

QUAESTIO LXXIV.

De subiecto peccatorum,

in decem articulos divisa.

DEinde considerandum est de subiecto vitiorum, sive peccatorum: & circa hoc quaeruntur decem.

Primo, utrum voluntas possit esse subiectum peccati.

Se-

(*a*) *Ita codd. & editi omnes quos vidimus. Garcia* quod agit magnus, ei imputaretur. (*b*) *Al.* malus.

Secundo, utrum voluntas sola sit peccati subiectum.
Tertio, utrum sensualitas possit esse subiectum peccati.
Quarto, utrum possit esse subiectum peccati mortalis.
Quinto, utrum ratio possit esse subiectum peccati.
Sexto, utrum delectatio morosa, vel non morosa sit in ratione inferiori sicut in subiecto.
Septimo, utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subiecto.
Octavo, utrum ratio inferior possit esse subiectum peccati mortalis.
Nono, utrum ratio superior possit esse subiectum peccati venialis.
Decimo, utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum.

ARTICULUS I. 397

Utrum voluntas sit subiectum peccati.

IV. dist. XVIII. *quaest.* I. *art.* I. *quaest.* I. *ad* 2. *& III. cont. cap.* CIX. *fin.* [*& mal. quaest.* VII. *art.* I. *ad* 16. *& Matth.* XV.

AD primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non possit esse subiectum peccati. Dicit enim Dionysius in IV. cap. de div. Nom. (part. 4. a med. lect. 22.) quod *malum est praeter voluntatem, & intentionem*. Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Praeterea. Voluntas est boni, vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat: hoc autem quod vult apparens bonum, quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivae quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Praeterea. Non potest esse idem subiectum peccati, & causa efficiens: quia *causa efficiens, & materialis non incidunt in idem*, ut dicitur in II. Physic. (tex. 70. & seq.) Sed voluntas est causa efficiens peccati: prima enim causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit in Lib. de duabus animabus. (cap. x. & xi.) Ergo non est subiectum peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. Retract. (cap. IX. circ. med.) quod *voluntas est qua peccatur, & recte vivitur*.

Respondeo dicendum, quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est (quaest. lxxi. art. I. & 6.) Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere, & secare: & huiusmodi actus habent pro materia, & subiecto id in quod transit actio, sicut Philosophus dicit in III. Physic. (tex. XVIII.) quod *motus est actus mobilis a movente*. Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere, & cognoscere: & tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quod proprium subiectum actus peccati sit potentia quae est principium actus.

Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra habitum est (quaest. I. art. I. & quaest. XVIII. art. 6.) sequitur quod voluntas, quae est principium actuum voluntariorum sive bonorum, sive malorum, quae sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod malum dicitur esse praeter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum: & secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod si defectus apprehensivae virtutis nullo modo subiaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute; sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivae virtutis subiacens voluntati deputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, & quae non movent se, sed alia: cuius contrarium est in voluntate: unde ratio non sequitur.

ARTICULUS II. 398

Utrum sola voluntas sit subiectum peccati.

Inf. art. 3. *co. & quaest.* lxxxIII. *art.* I. *cor. & II. dist.* xlIV. *in exp. lit. ad* 2. *& mal. quaest.* II. *art.* 2. *&* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod sola voluntas sit subiectum pec-

peccati. Dicit enim Augustinus in Libro de duabus animabus (cap. x. parum ante med.) quod *non nisi voluntate peccatur*. Sed peccatum est sicut in subiecto in potentia qua peccatur. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

2. Praeterea. Peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum, & malum ad rationem pertinens est obiectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

3. Praeterea. Omne peccatum est actus voluntarius: quia, ut dicit Augustinus in Lib. III. de lib. arbit. (cap. XVIII. implic. sed expres. Lib. de vera Relig. cap. XIV. in princ.) *peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum*. Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii, nisi inquantum illae vires moventur a voluntate: hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subiectum peccati: quia secundum hoc etiam membra exteriora, quae moventur a voluntate, essent subiectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

Sed contra. Peccatum virtuti contrariatur: contraria autem sunt circa idem. Sed aliae etiam vires animae praeter voluntatem sunt subiecta virtutum, ut supra dictum est (quaest. LVI.) Ergo non sola voluntas est subiectum peccati.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet (art. praec.) omne quod est principium voluntarii actus, est subiectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur, ut supra dictum est (quaest. VI. art. 4.) cum de voluntario ageretur. Unde non solum voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illae potentiae quae possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem: & eaedem etiam potentiae sunt subiecta habituum moralium bonorum, vel malorum: quia eiusdem est actus, & habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente; aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis.

Ad secundum dicendum, quod bonum, & malum pertinent ad voluntatem, sicut per se obiecta ipsius; sed aliae potentiae habent aliquod determinatum bonum, & malum, ratione cuius potest in eis esse & virtus, & vitium, & peccatum, secundum quod participant voluntate, & ratione.

Ad tertium dicendum, quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa: unde & comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur, & non agit. Potentiae autem appetitivae interiores comparantur ad rationem quasi liberae: quia agunt quodammodo, & aguntur, ut patet per id quod dicitur I. Polit. (cap. III. a med.) Et praeterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

ARTICULUS III. 399

Utrum in sensualitate possit esse peccatum.

II. dist. XXIV. *quaest.* III. *art.* 2. *& dist.* XXXI. *quaest.* II. *art.* I. *ad* 4. *& ver. quaest.* XV. *art.* 5. *& mal. quaest.* VII. *art.* 6.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur, vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis, & brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. Praeterea. *Nullus peccat in eo quod vitare non potest*, sicut Augustinus dicit in Lib. III. de libero arbitr. (cap. XVIII. circ. princ.) Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus: est enim *sensualitas perpetuae corruptionis, quamdiu in hac mortali vita vivimus: unde per serpentem significatur*, ut Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. XII. & XIII.) Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. Praeterea. Illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed *hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus*, ut Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. VIII. cir. med.) Ergo motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed contra est quod dicitur Rom. VII. 19. *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*: quod exponit Augustinus (Lib. III. cont. Iulian. cap. XXVI. & de verb. Apost. ser. XII. cap. II. & III.) de malo concupiscentiae, quod constat esse motum quemdam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

Respon-

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. & 3. huius quaest.) peccatum potest inveniri in qualibet potentia cuius actus potest esse voluntarius, & inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas (idest appetitus sensitivus) nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis, & brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur; sicut nos prae aliis animalibus habemus in parte sensitiva cogitativam, & reminiscentiam, ut in primo dictum est (quaest. lxxviii. art. 4.) Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quamdam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi: & quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii, & per consequens subiectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui numquam totaliter tollitur in hac vita: transit enim peccatum originale reatu, & remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere; sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectationibus carnis, volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae impraemeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus propter corruptionem praedictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii quod possit vitare singulos.

Ad tertium dicendum, quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit: quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine: unde non est perfecte actus humanus; & per consequens non potest esse perfectus actus virtutis, vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem praeveniens est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

ARTICULUS IV. 400

Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale.

Inf. quaest. lxxxix. *art.* 5. *cor.* & *II. dist.* xxiv. *quaest.* iii. *art.* 2. *ad* 3. & *veri. quaest.* xxv. *art.* 5. & *mal. quaest.* vii. *art.* 6. & *quol.* iv. *art.* 22. *cor.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex obiecto cognoscitur. Sed circa obiecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale; & ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Praeterea, Peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate: temperantia enim, & fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. x. in princ.) Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

3. Praeterea. Veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio, & habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est (art. 3. huius quaest. ad 3.) etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. Retract. (cap. xxiii. a prin.) & habetur in Glossa (ord. sup. illud, *Ego autem carnalis sum*) Rom. vii. *Inordinatus concupiscentiae motus, qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in his qui sunt in gratia*; in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod sicut inordinatio corrumpens principium vitae corporalis causat corporalem mortem; ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitae, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra dictum est (quaest. lxxii. art. 5.) Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi eius cuius est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale; sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale ex eo quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id, quod est rationis, & voluntatis, cuius est eligere: nam actus virtutis moralis non est sine electione: unde semper cum actu virtutis moralis, quae perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiae, quae perficit vim rationalem: & idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est (in solut. praec.)

Ad tertium dicendum, quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit. Quandoque enim est idem, & in eodem; sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam. Quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Quandoque vero nec idem, nec in eodem, sicut in his quae habent ordinem ad invicem, ut ex uno perveniatur in aliud; sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quae est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

ARTICULUS V. 401

Utrum peccatum possit esse in ratione.

Inf. art. 6. corp. & II. dist. XXIV. *quaest.* III. *& ver. quaest.* XVII. *art.* 2. *corp.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse in ratione. Cuiuslibet enim potentiae peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum: excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Praeterea. Primum subiectum peccati est voluntas, ut dictum est (art. I. huius quaest.) Sed ratio praecedit voluntatem, cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Praeterea. Non potest esse peccatum nisi circa ea quae sunt in nobis. Sed perfectio, & defectus rationis non est eorum quae sunt in nobis: quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. XII. de Trin. (cap. XII.) quod peccatum est in ratione inferiori, & in ratione superiori.

Respondeo dicendum, quod peccatum cuiuslibet potentiae consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet (art. I. 2. & 3. huius quaest.) Habet autem ratio duplicem actum: unum quidem secundum se in comparatione ad proprium obiectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est, inquantum est directiva aliarum virium.

Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione: & primo quidem, inquantum errat in cognitione veri: quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam, vel errorem circa id quod potest, & debet scire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de defectu rationis, qui pertinet ad actum proprium respectu proprii obiecti: & hoc, quando est defectus cognitionis eius quod quis non potest scire: tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato, sicut patet in his quae per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest, & debet scire, non omnino homo excusatur a peccato; sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem, qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum: quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XVII. art. I.) cum de actibus voluntatis, & rationis ageretur, voluntas quodammodo movet, & praecedit rationem, & ratio quodammodo voluntatem: unde & motus voluntatis dici potest rationalis, & actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum, vel prout est defectus eius voluntarius, vel prout ratio est principium actus voluntatis.

Ad tertium patet responsio ex dictis (ad I. arg.)

A R-

ARTICULUS VI. 402

Utrum peccatum morosae delectationis sit in ratione.

Inf. quaest. LXXXVIII. *art.* 5. *ad* 2. *& II. dist.* XXIV. *quaest.* III. *art.* 4. *& ver. quaest.* XV. *art.* 4. *corp.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum morosae delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivae virtutis, ut supra dictum est (quaest. XXXI. art. 1.) Sed vis appetitiva distinguitur a ratione, quae est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Praeterea. Ex obiectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad obiectum. Sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, & non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosae non est in ratione.

3. Praeterea. Morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit XII. de Trinit. (cap. XII. ante med.) quod *consensus illecebrae si sola cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo velut cibum vetitum mulier sola comederit.* Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosae delectationis est in ratione.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. praec.) peccatum contingit esse in ratione, non solum quantum ad proprium ipsius actum, sed quandoque inquantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum.

Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter. Uno modo, quando imperat illicitas passiones; sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae, vel concupiscentiae. Alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum; sicut cum aliquis, postquam deliberavit, quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, & ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosae esse in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio; sed in ratione est sicut in primo motivo, secundum hoc quod supra dictum est (art. 1. huius quaest.) quod actiones quae non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subiecto in suis principiis.

Ad secundum dicendum, quod ratio actum proprium elicitum habet circa proprium obiectum; sed directionem habet circa omnia obiecta inferiorum virium, quae per rationem dirigi possunt: & secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia obiecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum, quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur; nec tamen eam repellit, *tenens, & volvens libenter, quae statim ut attigerunt animum, respui debuerunt*, ut Augustinus dicit XII. de Trinit. (cap. XII. circ. med.)

ARTICULUS VII. 403

Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori.

Sup. quaest. XV. *art.* 4. *& inf. praes. quaest. art.* 8. *ad* 1. *& II. dist.* XXIV. *quaest.* III. *art.* 1. *&* 4. *& veri. quaest.* XV. *art.* 3. *&* 5. *& mal. quaest.* XV. *art.* 2. *ad* 9.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivae virtutis, ut supra habitum est (quaest. XV. art. 1.) Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

2. Praeterea. *Ratio superior intendit rationibus aeternis inspiciendis, & consulendis*, ut Augustinus dicit XII. de Trinit. (cap. VII. in fin.) Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus aeternis: non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

3. Praeterea. Sicut per rationes aeternas potest homo regulare actus exteriores, ita

ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed *consensus in delectationem absque hoc quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris*, ut dicit Augustinus XII. de Trin. (cap. XII. ante med.) Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. Praeterea. Sicut ratio superior excedit inferiorem; ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativae absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impraemeditato movet manum, aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati absque ratione superiori.

Sed contra est quod Augustinus dicit XII. de Trinit. (cap. XII. ante med.) *Si in consensione male utendi rebus, quae per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse*: per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

Respondeo dicendum, quod consensus importat iudicium quoddam de eo in quod consentitur. Sicut enim ratio speculativa iudicat, & sententiat de rebus intelligibilibus; ita ratio practica iudicat, & sententiat de agendis.

Est autem considerandum, quod in omni iudicio ultima sententia pertinet ad supremum iudicatorium, sicut & videmus in speculativis, quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia: quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quaeritur: unde adhuc est suspensum iudicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; & ulterius ex regula legis divinae, ut supra dictum est (quaest. XIX. art. 4.) Unde cum regula legis divinae sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quae intendit rationibus aeternis. Cum autem de pluribus occurrit iudicandum, finale iudicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; praeambulum autem est ipsa delectatio, quae inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quae habet inferius iudicium, pertinet iudicium praeambulum, quod est de delectatione: quamvis etiam & de delectatione superior ratio iudicare possit: quia quicquid iudicio subditur inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non convertitur.

Ad primum ergo dicendum, quod consentire est actus appetitivae virtutis non absolute, sed consequens ad actum rationis deliberantis, & iudicantis, ut supra dictum est (quaest. XV. art. 3.) In hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id quod est iam ratione iudicatum. Unde consensus potest attribui & voluntati, & rationi.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege aeterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit; cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cuiusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione: quia, ut Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. XII. ante med.) *non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat, aut serviat.*

Ad tertium dicendum, quod ratio superior per considerationem legis aeternae sicut potest dirigere, vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem; sed tamen, antequam ad iudicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque huiusmodi delectationem acceptat: & tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus aeternis, homo in eodem consensu perseveret, iam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum, quod apprehensio virtutis imaginativae est subita, & sine deliberatione: & ideo potest aliquem actum causare, antequam superior, vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed iudicium rationis inferioris est cum deliberatione, quae indiget tempore, in quo etiam ratio superior delibe-

berare potest: unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, merito illi imputabitur.

ARTICULUS VIII. 404

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

2. 2. *quaest.* cliv. *art.* 4. *cor.* & *quaest.* clxxx. *art.* 7. & *II. dist.* xxiv. *quaest.* iii. *art.* 4. & *ver. quaest.* xv. *art.* 4. & *mal. quaest.* xv. *art.* 2. *ad* 16. & 17. & *quol.* xii. *art.* 34.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cuius non est intendere rationibus aeternis, vel legi divinae, & per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina, ut patet per definitionem Augustini de peccato mortali datam, quae supra posita est (quaest. lxxi. art. 6.) Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Praeterea. Consentire in aliquid non est malum, nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed *propter quod unumquodque, & illud magis*, vel saltem non minus. Non ergo illud in quod consentitur, potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Praeterea. Delectationes differunt in bonitate, & malitia secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus in X. Ethic. (cap. iii. & v.) Sed alia operatio est interior cogitatio, & alia actus exterior, puta fornicationis. Ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate, vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori; & per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem. (*a*) Ergo per consequens nec consensus in delectationem.

4. Praeterea. Exterior actus fornicationis, vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quae etiam invenitur in actu matrimoniali, sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Praeterea. Peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quae consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem quae consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Praeterea. Oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit (in Enchir. cap. lxxviii. in fin.) Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam: dicit enim in XII. de Trin. (cap. xii. a med.) quod *hoc est longe minus peccatum quam si opere statuatur implendum: & ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum: Dimitte nobis debita nostra*. Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed contra est quod Augustinus post pauca subdit: *Totus homo damnabitur, nisi haec quae sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur*. Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt, quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Alii vero dixerunt, quod est peccatum mortale: & haec opinio est communior, & verisimilior.

Est enim considerandum, quod cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in X. Ethic. (cap. iv. a med.) & iterum cum omnis delectatio habeat aliquod obiectum; delectatio qualibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, & ad obiectum in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit obiectum delectationis, sicut & aliqua alia res: quia ipsa operatio potest accipi ut bonum, & finis, in quo quis delectatus requiescit: & quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est obiectum delectationis, inquantum scilicet vis appetitiva, cuius est delectari, reflectitur in ipsam opera-

(*a*) *Ita communiter. Nicolaius*: Ergo nec delectatio, & per consequens &c.

tionem ficut in quoddam bonum; puta cum aliquis cogitat, & delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio placet: quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro obiecto aliam operationem quasi rem cogitatam; & tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari: uno modo de ipsa cogitatione; alio modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam: cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, immo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea; quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea praedicare, vel disputare: & ideo per consequens affectio, & delectatio quae sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum: unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem.

Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio eius inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem: nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui eius. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quae secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, ut secunda opinio ponit.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est (art. praec.) Et tamen ipsa ratio inferior potest averti a rationibus aeternis: quia etsi non intendit eis, ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis; intendit tamen eis, ut secundum eas regulata: & hoc modo ab eis se avertens potest peccare mortaliter: nam & actus inferiorum virium, & etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes aeternas.

Ad secundum dicendum, quod consensus in peccatum, quod est veniale ex genere, est veniale peccatum: & secundum hoc potest concludi, quod consensus in delectationem quae est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quae est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale; sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus: quae quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem: unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de delectatione quae habet cogitationem pro obiecto.

Ad quartum dicendum, quod delectatio quae habet actum exteriorem pro obiecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiamsi non statuatur implendum propter prohibitionem alicuius superioris: unde actus fit inordinatus, & per consequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum, quod etiam consensus in delectationem quae procedit ex complacentia actus homicidii cogitati, est peccatum mortale; non autem consensus in delectationem quae procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicendum, quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

ARTICULUS IX. 405

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium.

Inf. art. 10. *& locis ibid. inductis.*

AD nonum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium, idest secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus in XII. de Trin. (cap. VII. in fin.) quod *ratio superior inhaeret rationibus aeternis*. Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus aeternis. Ergo videtur quod in superiori

ra-

ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Praeterea. Superior ratio se habet in vita spirituali tamquam principium, sicut & cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Praeterea. Peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinae, videtur quod non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divinae legis.

Sed contra. Consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est (art. 7. huius quaest.) Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. VII. in fin.) *ratio superior inhaeret rationibus aeternis conspiciendis, aut consulendis. Conspiciendis* quidem, secundum quod earum veritatem speculatur; *consulendis* autem, secundum quod per rationes aeternas de aliis iudicat, & ordinat: ad quod pertinet quod deliberando per rationes aeternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo.

Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus aeternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est praeter eas, sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus aeternis: unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est infirmitas cordis. Una quae est in ipsa substantia cordis, & immutat naturalem complexionem ipsius: & talis infirmitas semper est mortalis. Alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus eius, vel alicuius eorum quae circumstant cor: & talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium obiectum, quod est (a) rationes aeternae; sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad tertium dicendum, quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinae, sed solum quando peccatum legi divinae contrariatur.

ARTICULUS X. 406

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam.

II. dist. XXIV. *quaest.* III. *art.* 5. *& ver. quaest.* XV. *art.* 5. *& mal. quaest.* VII. *art.* 1. *ad* 12. *&* 17. *& art.* 3. *ad* 17. *& art.* 5.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, idest secundum quod inspicit rationes aeternas. Actus enim potentiae non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum obiectum. Sed obiectum superioris rationis sunt aeternae rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Praeterea. Cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quae Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam numquam est peccatum veniale.

3. Praeterea. Contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale; peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod maius bonum, contra quod homo agens gravius peccat; sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo quam si solum consideraret, quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quam sit suum obiectum. Ergo si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale: quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale.

Sed contra. Motus subreptitius infideli-

(a) Ita cum edd. Alcan. Nicolaini. Al. rationis aeternae.

litatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

Respondeo dicendum, quod ratio superior aliter fertur in suum obiectum, atque aliter in obiecta inferiorum virium, quæ per ipsam diriguntur. In obiecta enim inferiorum virium non fertur, nisi inquantum de eis consulit rationes æternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quæ ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia.

Sed circa proprium obiectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum, & deliberationem, secundum quod etiam de proprio obiecto consulit rationes æternas. Secundum autem simplicem intuitum potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale: quia peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quæ pertinent ad fidem, subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur, vel consuli possit ratio æterna, idest lex Dei; puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, & simul apprehendendo (a) renititur, antequam tempus habeat deliberandi, quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium obiectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum consensum; in his autem, quæ pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quæ secundum suum genus sunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum quod est contra rationes æternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit; sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet & syllogizare, & propositiones formare: & ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad tertium dicendum, quod una & eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior; sicut Deum esse potest considerari, vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum traditur revelatione divina, quæ est consideratio altior. Et ideo quamvis obiectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum; tamen potest etiam reduci in quamdam altiorem considerationem: & hac ratione quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expositum est (in corp. art.)

QUAESTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis peccatorum: & primo in generali; secundo in speciali.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum peccatum habeat causam.

Secundo, utrum habeat causam interiorem.

Tertio, utrum habeat causam exteriorem.

Quarto, utrum peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS I. 407

Utrum peccatum habeat causam.

Inf. art. 1. & 4. co. & ad 1. & quæst. LXXVII. art. 4. co. & II. dist. XXXVI. art. 1. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut

(a) Al. remittitur.

ut dictum est (quæst. lxxi. art. 6.) Sed malum non habet causam, ut Dionysiu dicit iv. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 23.) Ergo peccatum non habet causam.

2. Præterea. Causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Præterea. Si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum, aut malum. Non autem bonum, quia bonum non facit nisi bonum: *non enim potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. vii. 18. Similiter autem nec malum potest esse causa peccati, quia malum pœnæ sequitur ad peccatum, malum autem culpæ est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

Sed contra. Omne quod fit, habet causam: quia, ut dicitur Iob v. 6. *nihil in terra sine causa fit*. Sed peccatum fit: est enim *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*. Ergo peccatum habet causam.

Respondeo dicendum, quod peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut & quilibet alius actus; ex parte autem inordinationis habet causam eo modo quo negatio, vel privatio potest habere causam.

Negationis autem alicuius potest duplex causa assignari. Primo quidem defectus causæ affirmationis, idest ipsius causæ negatio, est causa negationis secundum seipsam: ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectus, sicut obscuritatis causa est absentia Solis. Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis; sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis: quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem.

Sed cum inordinatio peccati, & quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio eius quod aliquid natum est & debet habere, necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est inesse, & debet, numquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici, quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis, & legis divinæ, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens, & præter intentionem: provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quæ est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione, quæ habet rationem mali: quod quidem qualiter habeat causam, dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod si illa definitio causæ universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti, & non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius; & tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum superveniens: alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in VI. Metaphysic. (text. 5.) Sic igitur etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria: quia effectus potest impediri.

Ad tertium dicendnm, quod, sicut dictum est (in corp. art.) voluntas sine adhibitione regulæ rationis, vel legis divinæ est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis, vel legis divinæ, secundum se non habet rationem mali nec pœnæ, nec culpæ, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicuius alterius boni.

ARTICULUS II. 408

Utrum peccatum habeat causam interiorem.

Inf. art. 3. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicuius rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem,

 sem-

ſemper homo peccaret; cum poſita cauſa ponatur effectus.

2. Præterea. Idem non eſt cauſa ſui ipſius. Sed interiores motus hominis ſunt pedcatum. Ergo non ſunt cauſa peccati.

3. Præterea. Quicquid eſt intra hominem, aut eſt naturale, aut voluntarium. Sed id quod eſt naturale, non poteſt eſſe peccati cauſa: quia *peccatum eſt contra naturam*, ut dicit Damaſcenus (Lib. II. orth. Fid. cap. III. & IV. & Lib. IV. cap. XXI.) quod autem eſt voluntarium, ſi ſit inordinatum, iam eſt peccatum. Non ergo aliquid intrinſecum poteſt eſſe cauſa primi peccati.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit (Lib. de duab. anim. cap. X. & XI. & Lib. I. Retract. cap. IX. & Lib. III. de lib. arb. cap. XVII.) quod *voluntas eſt cauſa peccati*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut iam dictum eſt (art. præc.) per ſe cauſam peccati oportet accipere ex parte ipſius actus. Actus autem humani poteſt accipi cauſa interior & mediata, & immediata. Immediata quidem cauſa humani actus eſt ratio, & voluntas, ſecundum quam homo eſt liber arbitrio; cauſa autem remota eſt apprehenſio ſenſitivæ partis, & etiam appetitus ſenſitivus. Sicut enim ex iudicio rationis voluntas movetur ad aliquid ſecundum rationem; ita etiam ex apprehenſione ſenſus appetitus ſenſitivus in aliquid inclinatur; quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem, & rationem, ſicut infra patebit (quæſt. LXXVII. art. I.)

Sic igitur duplex cauſa peccati interior poteſt aſſignari: una proxima ex parte rationis, & voluntatis; alia vero remota ex parte imaginationis, vel appetitus ſenſitivi.

Sed quia ſupra dictum eſt (art. præc. ad 3.) quod cauſa peccati eſt aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, ſcilicet regulæ rationis, vel legis divinæ, ipſum motivum quod eſt apparens bonum, pertinet ad apprehenſionem ſenſus, & appetitum; ipſa autem abſentia debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata eſt huiuſmodi regulam conſiderare; ſed ipſa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem; ita quod ipſe voluntatis actus præmiſſis ſuppoſitis iam eſt quoddam peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod eſt intrinſecum ſicut potentia naturalis, ſemper ineſt; id autem quod eſt intrinſecum ſicut actus interior appetitivæ, vel apprehenſivæ virtutis, non ſemper ineſt. Ipſa autem potentia voluntatis eſt cauſa peccati in potentia, ſed reducitur in actum per motus præcedentes & ſenſitivæ partis primo, & rationis conſequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile ſecundum ſenſum, & appetitus ſenſitivus inclinatur in illud, ratio interdum ceſſat a conſideratione regulæ debitæ; & ſic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non ſemper ſunt in actu, neque peccatum ſemper eſt in actu.

Ad ſecundum dicendum, quod non omnes motus interiores ſunt de ſubſtantia peccati, quod conſiſtit principaliter in actu voluntatis; ſed quidam præcedunt, & quidam conſequuntur ipſum peccatum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod eſt cauſa peccati ſicut potentia producens actum, eſt naturale: motus etiam ſenſitivæ partis, ex quo ſequitur peccatum, interdum eſt naturalis, ſicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipſo quod deficit regula naturalis, quam homo ſecundum naturam ſuam debet attendere.

ARTICULUS III. 409

Utrum peccatum habeat cauſam exteriorem.

Inf. quæſt. LXXX. *art.* 1. & 3. & *I. P. quæſt.* CXV. *art.* 4. *cor.* & 2. 2. *quæſt.* LXXIII. *art.* 3. *cor.* & *ad* 2. & *quæſt.* CXV. *art.* 2. *ad* 1. & 2. & *mal. quæſt.* III. *art.* 3. *per tot.* & *art.* 4. *corp.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat cauſam exteriorem. Peccatum enim eſt actus voluntarius. Voluntaria autem ſunt eorum quæ ſunt in nobis; & ita non habent exteriorem cauſam. Ergo peccatum non habet exteriorem cauſam.

2. Præterea. Sicut natura eſt principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus numquam accidit niſi ex aliqua interiori cauſa, ut puta monſtruoſi partus proveniunt ex corruptione alicuius principii interioris. Ergo neque in moralibus poteſt contingere peccatum niſi ex interiori cauſa. Non ergo habet peccatum cauſam exteriorem.

3. Præ-

3. Præterea. Multiplicata causa multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt, & maiora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est quod dicitur Num. xxxi. 16. *Nonne istæ sunt quæ deceperunt filios Israel, & prævaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) causa interior peccati est & voluntas ut perficiens actum peccati, & ratio quantum ad carentiam debitæ regulæ, & appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati: vel quia moveret immediate ipsam voluntatem, vel quia moveret rationem, vel quia moveret appetitum sensitivum.

Voluntatem autem, ut supra dictum est (quæst. ix. art. 1. & quæst. x. art. 4.) interius movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur (quæst. lxxix. art. 1.)

Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo, vel dæmon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exterius propositæ ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum: & tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem, & voluntatem.

Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens; sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter, & ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare, & non peccare.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior: non enim id quod est exterius, est causa peccati nisi mediante causa interiori, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati: quia plures ex illis causis, & pluries inclinant ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium, & in nobis.

ARTICULUS IV. 410

Utrum peccatum sit causa peccati.

Inf. quæst. lxxxiv. *&* *II. dist.* xxxvi. *art.* 1. *& dist.* xlii. *quæst.* ii. *art.* 1. 2. 3. *&* 5. *cor. & mal. quæst.* viii. *art.* 1. *cor. & Rom.* 1. *lect.* 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni; quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum: & eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia *malum non est causa agens, sed est infirmum, & impotens*, ut Dionysius dicit iv. cap. de divin. Nom. (par. 4. lect. 22.) Causa autem materialis, & formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus, quæ sunt composita ex materia, & forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem, & formalem.

2. Præterea. *Agere sibi simile est rei perfectæ*, ut dicitur in IV. Meteor. (forte ex cap. ii. sed expres. Lib. II. de Anima text. 34.) Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Præterea. Si huius peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione & illius erit causa aliquod aliud peccatum; & sic procedetur in infinitum, quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. xi. post med.) *Peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum est, & causa peccati.*

Respondeo dicendum, quod cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum.

Primo quidem secundum modum cau-

ſæ efficientis, vel moventis, & per ſe, & per accidens. Per accidens quidem, ſicut removens prohibens dicitur movens per accidens: cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel caritatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; & ſic primum peccatum eſt cauſa ſecundi per accidens. Per ſe autem, ſicut cum ex uno actù peccati homo diſponitur ad hoc quod alium actum conſimilem facilius committit: ex actibus enim cauſantur diſpoſitiones, & habitus inclinantes ad ſimiles actus. Secundum vero genus cauſæ materialis unum peccatum eſt cauſa alterius, inquantum præparat ei materiam, ſicut avaritia præparat materiam litigio, quod plerumque eſt de divitiis congregatis. Secundum vero genus cauſæ finalis unum peccatum eſt cauſa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum; ſicut cum aliquis committit ſimoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut ſupra habitum eſt (quæſt. 1. art. 3. & quæſt. XVIII. art. 4. & 6.) ex hoc etiam ſequitur quod unum peccatum ſit formalis cauſa alterius: in actu enim fornicationis quæ propter furtum committitur, eſt quidem fornicatio ſicut materiale, furtum vero ſicut formale.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum, inquantum eſt inordinatum, habet rationem mali; ſed inquantum eſt actus quidam, habet aliquod bonum ſaltem apparens pro fine: & ita ex parte actus poteſt eſſe cauſa & finalis, & effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non *ex qua*, ſed *circa quam*. Formam autem habet ex fine. Et ideo ſecundum quatuor genera cauſarum peccatum poteſt dici cauſa peccati, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum eſt imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis; ſed ex parte actus poteſt habere perfectionem naturæ: & ſecundum hoc poteſt eſſe cauſa peccati.

Ad tertium dicendum, quod non omnis cauſa peccati eſt peccatum: unde non oportet quod procedatur in infinitum; ſed poteſt perveniri ad aliquod peccatum, cuius cauſa non eſt aliud peccatum.

QUAESTIO LXXVI.

De cauſis peccati in ſpeciali,

in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de cauſis peccati in ſpeciali: & primo de cauſis interioribus peccati; ſecundo de exterioribus; tertio de peccatis quæ ſunt cauſa aliorum peccatorum.

Prima autem conſideratio ſecundum præmiſſa erit tripartita. Nam primo agetur de ignorantia, quæ eſt cauſa peccati ex parte rationis. Secundo de infirmitate, ſeu paſſione, quæ eſt cauſa peccati ex parte appetitus ſenſitivi. Tertio de malitia, quæ eſt cauſa peccati ex parte voluntatis.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum ignorantia ſit cauſa peccati.

Secundo, utrum ignorantia ſit peccatum.

Tertio, utrum totaliter a peccato excuſet.

Quarto, utrum diminuat peccatum.

ARTICULUS I. 411

Utrum ignorantia poſſit eſſe cauſa peccati.

Inf. art. 3. cor. & II. diſt. XLII. *art. 1. cor. & ad 3. & mal. quæſt.* III. *art. 3. per to. & quæſt.* VII. *art. 1. cor. fin. & ad 6.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ignorantia non poſſit eſſe cauſa peccati. Quia quod non eſt, nullius eſt cauſa. Sed ignorantia eſt non ens, cum ſit privatio quædam ſcientiæ. Ergo ignorantia non eſt cauſa peccati.

2. Præterea. Cauſæ peccati ſunt accipiendæ ex parte converſionis, ut ex ſupradictis patet (quæſt. lxxv. art. 1.) Sed ignorantia videtur reſpicere averſionem. Ergo non debet poni cauſa peccati.

3. Præterea. Omne peccatum in voluntate conſiſtit, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxiv. art. 1. & 2.) Sed voluntas non fertur niſi in aliquod cognitum, quia bonum apprehenſum eſt obiectum voluntatis. Ergo ignorantia non poteſt eſſe cauſa peccati.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de nat. & grat. (cap. lxvii. ante med.) quod *quidam per ignorantiam peccant.*

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Phi-

Philosophum in VIII. Physic. (tex. 27.) causa movens est duplex, una per se, & alia per accidens. Per se quidem est, quae propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia, & levia; per accidens autem, sicut removens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis.

Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati: est enim privatio scientiae perficientis rationem, quae prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos.

Considerandum est autem, quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem, & particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium, seu electio, vel operatio: actiones autem in singularibus sunt: unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari; sicut homo prohibetur lab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, & per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet & universalis principii, quod est quaedam regula rationis, & singularis circumstantiae. Unde patet quod non quaelibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quae tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicuius esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum: & ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed *peccat ignorans*, secundum Philosophum in III. Ethic. (cap. 1. a med.)

Ad primum ergo dicendum, quod non ens non potest esse alicuius causa per se; potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad secundum dicendum, quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis, ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

Ad tertium dicendum, quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas; sed si aliquid est secundum aliquid notum, & secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle: & hoc modo ignorantia est causa peccati; sicut cum aliquis scit hunc quem occidit, esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

ARTICULUS II. 412

Utrum ignorantia sit peccatum.

Inf. quaest. LXXXIV. *art.* 4. *ad* 5. *&* *quaest.* CV. *art.* 2. *ad* 9. *&* 2. 2. *quaest.* LIII. *art.* 2. *ad* 2. *&* *II. dist.* XLII. *art.* 2. *quaest.* 1. *ad* 3. *&* *mal. quaest.* III. *art.* 7. *cor. &* *ad* 1. 7. *&* 11. *&* *quol.* 1. *art.* 19. *corp.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut supra habitum est (quaest. LXXI. art. 6.) Sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem, neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Praeterea. Peccatum directius opponitur gratiae quam scientiae. Sed privatio gratiae non est peccatum, sed magis poena quaedam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quae est privatio scientiae, non est peccatum.

3. Praeterea. Si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum, inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Praeterea. Omne peccatum per poenitentiam tollitur, nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per poenitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per poenitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

5. Praeterea. Si ipsa ignorantia sit peccatum, quamdiu remaneret ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret; quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset peccatum gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

Sed contra. Nihil meretur poenam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur poenam, secundum illud I. ad Corinth. XIV. 38. *Si quis ignorat, ignorabitur*. Ergo ignorantia est peccatum.

Respon-

Respondeo dicendum, quod ignorantia in hoc a nescientia differt quod nescientia dicit simplicem scientiæ negationem: unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in Angelis nescientiam ponit VII. cap. cæl. Hierar. (a med. & cap. V.) ignorantia vero importat scientiæ privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quæ aptus natus est scire.

Horum autem quædam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei, & universalia iuris præcepta; singuli autem ea quæ ad eorum statum, vel officium spectant. Quædam vero sunt quæ etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriæ, & contingentia particularia, nisi in casu.

Manifestum est autem quod quicumque negligit habere, vel facere id quod tenetur habere, vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis scire tenetur, est peccatum; non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quæ scire non potest. Unde horum ignorantia *invincibilis* dicitur, quia studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum; ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quæ aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum quæ quis scire non tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxi. art. 6. ad 1.) in hoc quod dicitur *dictum*, vel *factum*, vel *concupitum*, sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ, secundum quod omissio habet rationem peccati: & ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta definitione peccati, inquantum prætermittitur aliquid quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

Ad secundum dicendum, quod privatio gratiæ etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiæ præparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut & ignorantia; & tamen quantum ad hoc est dissimile: quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus; gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum, quod sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus a voluntate; ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria: & hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa inconsideratio est peccatum.

Ad quartum dicendum, quod licet transeunte reatu per pœnitentiam, remaneat ignorantia, secundum quod est privatio scientiæ; non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut in aliis peccatis omissionis solo illo tempore homo actu peccat pro quo præceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiæ. Non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

ARTICULUS III. 413

Utrum ignorantia excuset ex toto a peccato.

Sup. quæst. lxxiv. *art.* 1. *ad* 2. & *art.* 5. *cor.* & *ad* 1. & *II. dist.* xxii. *quæst.* 2. *art.* 2. & *IV. dist.* ix. *art.* 3. *quæst.* 11. & *mal. quæst.* iii. *art.* 8. & *quol.* ix. *art.* 15. *cor.* & *Ps.* xiv. *con.* 4. & *Rom.* 1. *lect.* 7. *princ.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ignorantia ex toto excuset a peccato. Quia, ut Augustinus dicit (Lib. I. Retract. cap. IX. a med.) *omne peccatum voluntarium est*. Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra habitum est (quæst. VI. art. 8.) Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Præterea. Id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens, non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum, debet iudicari peccatum, vel virtuosum in humanis actibus.

3. Præterea. Homo est subiectum virtutis, & peccati, inquantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scien-

ſcientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excuſat a peccato.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. III. de libero arb. (cap. XVIII. a princ.) quod *quædam per ignorantiam facta recte improbantur*. Sed ſolum illa recte improbantur quæ ſunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta ſunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excuſat a peccato.

Reſpondeo dicendum, quod ignorantia de ſe habet quod faciat actum quem cauſat, involuntarium eſſe. Iam autem dictum eſt (art. 1. & 2. huius quæſt.) quod ignorantia dicitur cauſare actum quem ſcientia oppoſita prohibebat: & ita talis actus, ſi ſcientia adeſſet, eſſet contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si vero ſcientia, quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipſum, ignorantia huius ſcientiæ non facit hominem involuntarium, ſed non volentem, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 1.) & talis ignorantia, quæ non eſt cauſa actus peccati, ut dictum eſt (hic, & art. 1. huius quæſt.) quia non cauſat involuntarium, non excuſat a peccato. Et eadem ratio eſt de quacumque ignorantia non cauſante, ſed conſequente, vel concomitante actum peccati.

Sed ignorantia quæ eſt cauſa actus, quia cauſat involuntarium, de ſe habet quod excuſet a peccato, eo quod voluntarium eſt de ratione peccati.

Sed quod aliquando non totaliter excuſet a peccato, poteſt contingere ex duobus. Uno modo ex parte rei ipſius ignoratæ. Intantum enim ignorantia excuſat a peccato, inquantum ignoratur aliquid eſſe peccatum. Poteſt autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumſtantiam peccati, quam ſi ſciret, retraheretur a peccando, ſive illa circumſtantia faciat ad rationem peccati, ſive non; & tamen adhuc remanet in eius ſcientia aliquid per quod cognoſcit illud eſſe actum peccati; puta ſi aliquis percutiens aliquem ſcit quidem ipſum eſſe hominem, quod ſufficit ad rationem peccati; non tamen ſcit eum eſſe patrem, quod eſt circumſtantia conſtituens novam ſpeciem peccati; vel forte neſcit, quod ille ſe defendens repercutiat eum; quod ſi ſciret, non percuteret: quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excuſatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo poteſt hoc contingere ex parte ipſius ignorantiæ, quia ſcilicet ipſa ignorantia eſt voluntaria vel directe, ſicut cum aliquis ſtudioſe vult neſcire aliqua, ut liberius peccet; vel indirecte, ſicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes negligit addiſcere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipſam eſſe voluntariam, & peccatum, dummodo ſit eorum quæ quis ſcire tenetur, & poteſt. Et ideo talis ignorantia non totaliter excuſat a peccato. Si vero ſit talis ignorantia quæ omnino ſit involuntaria, ſive quia eſt invincibilis, ſive quia eſt eius quod quis ſcire non tenetur; talis ignorantia omnino excuſat a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis ignorantia cauſat involuntarium, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. VI. art. 8.) Unde non omnis ignorantia totaliter excuſat a peccato.

Ad ſecundum dicendum, quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati: & ſecundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ſi eſſet talis ignorantia quæ totaliter uſum rationis excluderet, omnino a peccato excuſaret, ſicut patet in furioſis, & amentibus; non autem ſemper ignorantia cauſans peccatum eſt talis: & ideo non ſemper totaliter excuſat a peccato.

ARTICULUS IV. 414

Utrum ignorantia diminuat peccatum.

Sup. art. 3. & locis ibidem annotatis.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod eſt commune in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia eſt communis in omni peccato: dicit enim Philoſophus in III. Ethic. (cap. 1. a med.) quod *omnis malus eſt ignorans*. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Præterea. Peccatum additum peccato facit maius peccatum. Sed ipſa ignorantia eſt peccatum, ut dictum eſt (art. 2. huius quæſt.) Ergo non diminuit peccatum.

3. Præterea. Non eſt eiuſdem aggravare, & diminuere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum: quoniam ſu-

super illud Apostoli Rom. 11. 4. *Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* dicit Ambrosius (implic. & Gloss. ord.) „ Gravissime peccas, si ignoras. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Præterea. Si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quæ totaliter tollit usum rationis. Sed huiusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget: dicit enim Philosophus in Ethic. (cap. v. ante med.) quod *ebrius meretur duplices mulctationes*. Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra. Quicquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est huiusmodi, ut patet I. ad Tim. 1. 13. *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*. Ergo ignorantia diminuit, vel alleviat peccatum.

Respondeo dicendum, quod quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium; si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia quæ totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert.

Ignorantia vero quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget.

Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere quæ est causa peccati; & tamen totaliter a peccato non excusat. Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe, & per se est voluntaria, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberius peccet: & talis ignorantia videtur augere voluntarium, & peccatum: (a) ex intentione enim voluntatis ad peccandum provenit, quod aliquis vult subire ignorantiæ damnum propter libertatem peccandi. Quandoque vero ignorantia quæ est causa peccati, non est directe voluntaria, sed indirecte, vel per accidens; puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari, & discretione carere: & talis ignorantia diminuit voluntarium, & per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici, quod voluntas directe, & per se feratur in peccatum, sed per accidens: unde est ibi minor contemptus, & per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia, secundum quam *omnis malus est ignorans*, non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem, vel habitum inclinantem in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper maius peccatum, quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura: & potest contingere, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantam unum solum haberet; sicut homicidium gravius peccatum est, si sit a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio homine; quamvis hæc sint duo peccata: quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati quam sit sua gravitas.

Ad tertium dicendum, quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata: vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscat: vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad quartum dicendum, quod ebrius meretur quidem *duplices mulctationes* propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem, & aliud peccatum, quod ex ebrietate sequitur; tamen ebrietas ratione ignorantiæ adiunctæ diminuit sequens peccatum; & forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est (in sol. 2.)

Vel potest dici, quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cuiusdam Pittaci legislatoris, qui statuit, ebrios, si percusserint, amplius puniendos, non ad veniam respiciens, quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem: quia plures iniuriantur ebrii quam sobrii, ut patet per Philosophum in II. Polit. (sub. fin. Lib.)

QUAESTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animæ sit causa peccati: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum passio appetitus sensitivi possit movere, vel inclinare voluntatem.

Se-

(a) Nicolaius ex intensione.

Secundo, utrum possit superare rationem contra eius scientiam.

Tertio, utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate.

Quarto, utrum hæc passio quæ est amor sui, sit causa omnis peccati.

Quinto de illis tribus causis quæ ponuntur I. Ioan. II. 16. *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, & superbia vitæ.*

Sexto, utrum passio quæ est causa peccati, diminuat ipsum.

Septimo, utrum totaliter excuset.

Octavo, utrum peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS I. 415

Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi.

Sup. quæst. IX. *art.* I. *& quæst.* X. *art.* 3. *&* 2. 2. *quæst.* CLVI. *art.* I. *cor. & III. P. quæst.* XLVI. *art.* 7. *ad* I. *& ver. quæst.* V. *art.* IO. *corp. & quæst.* XXIII. *art.* 9. *ad* 3. *&* 6.

AD primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi a suo obiecto. Voluntas autem est potentia passiva, & activa simul, inquantum est movens, & mota, sicut Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 54.) universaliter de vi appetitiva. Cum ergo obiectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Præterea. Superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur a corpore. Sed voluntas, quæ est appetitus rationis, comparatur ad appetitum sensitivum sicut motor superior ad inferiorem: dicit enim Philosophus in III. de Anima (tex. 57.) quod *appetitus rationis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus cælestibus sphæra movet sphæram.* Ergo voluntas non potest moveri a passione appetitus sensitivi.

3. Præterea. Nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est potentia quædam immaterialis: non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in III. de Anima (tex. 42.) appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed contra est quod dicitur Danielis XIII. 56. *Concupiscentia subvertit cor tuum.*

Respondeo dicendum, quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere, aut movere voluntatem, sed indirecte potest: & hoc dupliciter. Uno quidem modo secundum quamdam abstractionem. Cum enim omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur: tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi: tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.

Alio modo ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium, & apprehensio rationis propter vehementem, & inordinatam apprehensionem imaginationis, & iudicium virtutis æstimativæ, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, & iudicium æstimativæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur iudicium gustus: unde videmus quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur: unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, & per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa iudicium de obiecto voluntatis, sicut dictum est (in corp. art.) quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis obiectum.

Ad secundum dicendum, quod superius non movetur ab inferiori directe; sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est (in cor. art.)

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS II. 416

Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam.

Mal. quaest. III. *art.* 9.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur a debiliori. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum quae in nobis sunt. Ergo non potest superari a passione, quae est (*a*) debilis, & cito transiens.

2. Praeterea. Voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam; cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum, & non existens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem est in scientia rationis quod ei videtur. Ergo passio numquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Si dicatur, quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium iudicet in particulari; contra. Universalis, & particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut *Omnis homo*, & *non omnis homo*. Sed duae opiniones, quae sunt contradictoriae, sunt contrariae, ut dicitur in II. Periherm. (cap. ult.) Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, iudicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones: quod est impossibile.

4. Praeterea. Quicumque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri; sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam, ut patet per id quod dicitur in I. Posteriorum (tex. 2.) Sed ille qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta (*b*) hunc actum esse fornicarium. Ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

5. Praeterea. *Ea quae sunt in voce, sunt signa intellectus animae*, secundum Philosophum (in princ. Lib. I. Periherm.) Sed homo in passione existens frequenter confitetur, id quod eligit, esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem: quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, & aestimet oppositum in particulari.

Sed contra est quod dicit Apostolus Roman. VII. 23. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, & captivantem me in lege peccati*. Lex autem quae est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quaedam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

Respondeo dicendum, quod opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. II. in princ.) quod scientia numquam possit superari a passione: unde ponebat omnes virtutes esse scientias, & omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat: quia cum voluntas sit boni, vel apparentis boni, numquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat; & propter hoc voluntas numquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis. Unde dicitur Prov. XIV. 22. *Errant qui operantur malum*.

Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent, & hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. XII. 47. *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, & non fecit, plagis vapulabit multis*: & Iacobi IV. 17. dicitur: *Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi*, non simpliciter verum dixit; sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit in VII. Ethic. (cap. III.) Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali, & particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo voluntatis, & operis, ut supra dictum est (quaest. lxxvi. ar. I.) Contingit ergo quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum: & hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est, quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scien-

(a) *Nicolaius* mobilis. (b) *Ita codd. & exempla omnia. Theologi supplendum censent* hunc actum non esse faciendum.

scientiam habeat in singulari, & non solum in universali, sed tamen in actu non consideret: & tunc non videtur difficile quod praeter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis; puta cum homo sciens Geometriam non intendit ad considerandum Geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare: quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem: & hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali inquantum passio impedit talem considerationem.

Impedit autem tripliciter. Primo quidem per quamdam distractionem, sicut supra expositum est (art. praec.) secundo per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium huius quod scientia universalis habet: tertio per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exat; sicut etiam somnus, vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligat usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis: multi enim propter abundantiam amoris, & irae sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia universalis, quae est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia: unde non est mirum, si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione; & tamen hoc particulare iudicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum, quod non posset contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam, aut opinionem veram de universali affirmativo, & opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso; sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, & falsam opinionem in actu de particulari negativo: actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum, quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, & ad conclusionem pervenire; sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, & sub ea concludit. Unde Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. III.) quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas particulares, & duas universales: quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem, ne assumat, & concludat sub prima: unde ea durante assumit, & concludit sub secunda.

Ad quintum dicendum, quod sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente diiudicare non potest, ebrietate prohibente; ita in passione existens etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. III. a med.)

ARTICULUS III. 417

Utrum peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate.

Inf. quaest. LXXXV. *art.* 3. *ad* 4. *& II. dist.* XXII. *quaest.* II. *art.* 2. *ad* 5. *& in exp. lit. fin. & IV. dist.* XIX. *quaest.* I. *art.* 3. *quaest.* 2. *ad* 2. *& mal. quaest.* III. *art.* 8. *ad* 5. *& art.* 9. 10. 11. *&* 12. *corp. & Psal.* IX. *co.* 3.

AD tertium sic proceditur: Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est (art. I. huius quaest.) Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. Praeterea. Infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro: unde dicitur in Psal. lxxvii. 39. *Recordatus est,*

quia caro sunt. Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animæ passione.

3. Præterea. Ad ea non videtur homo esse infirmus quæ eius voluntati subduntur. Sed facere, vel non facere ea ad quæ passio inclinat, hominis voluntati subditur, secundum illud Genes. IV. 7. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*. Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Sed contra est quod Tullius in IV. Lib. de Tuscul. quæst. (ante med. & deinc.) passiones animæ *ægritudines* vocat. Aegritudines autem alio nomine *infirmitates* dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

Respondeo dicendum, quod causa peccati propria est ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur, vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores, & membra hominis non subdantur virtuti regitivæ, & motivæ corporis: unde & membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus, quando non potest clare videre, ut dicit Philosophus in X. de Historiis animalium (cap. I. circ. princ.) Unde & infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ; ita & partes animæ dicuntur esse inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis: ratio enim est vis regitiva partium animæ.

Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis, aut irascibilis aliqua passione afficitur, & per hoc impedimentum præstatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde & Philosophus in VII. Ethic. (cap. VIII. circ. princ.) comparat incontinentem paralytico, cuius partes moventur in contrarium eius quod ipse disponit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto est maior infirmitas; ita quanto fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tanto est maior infirmitas animæ.

Ad secundum dicendum, quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem: potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum: impeditur autem per passionem, ut supra dictum est (art. I. huius quæst.) Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad tertium dicendum, quod in potestate quidem voluntatis est assentiri, vel non assentiri his in quæ passio inclinat, & pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse; sed tamen iste assensus, vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto (in cor. art. & art. I. huius quæst.)

ARTICULUS IV. 418

Utrum amor sui sit principium omnis peccati.

Inf. art. 5. cor. & quæst. LXXXIV. *art. 2. ad 3. & 2. 2. quæst.* XXV. *art. 7. ad 1. & quæst.* CLIII. *art. 5. ad 3. & II. dist.* XLII. *quæst. 1. art. 1. cor. & mal. quæst.* VIII. *art. 1. ad 19.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum, & debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum, & debitum: unde præcipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum, Lev. XIX. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Præterea. Apostolus dicit Rom. VII. 8. *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*: ubi Glossa (ord. ex Lib. de spiritu & lit. cap. IV.) dicit, quod „ bona est lex, „ quæ dum concupiscentiam prohibet, „ omne malum prohibet: " quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est (quæst. III. art. 2. & quæst. XXIII. art. 4.) Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Præterea. Augustinus super illud Psal.

Psal. (lxxix.) *Incensa igni, & suffossa*, dicit, quod „ omne peccatum est ex „ amore male inflammante, vel ex ti- „ more male humiliante. " Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Præterea. Sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. XXVIII. in prin. & in Psal. lxiv. a princ.) quod *amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis*. Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 1.) propria, & per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum: ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat se ipsum: hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod amor sui ordinatus est debitus, & naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit; sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum (loc. cit. in arg. *Sed con.*)

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia, qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut iam dictum est (in cor.)

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur amare & illud bonum quod optat sibi, & se, cui bonum optat. Amor igitur, secundum quod dicitur eius esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum, vel pecuniam, (*a*) respicit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali: omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui: propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum, quod amicus est quasi alter ipse: & ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

ARTICULUS V. 419

Utrum convenienter ponantur causæ peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vitæ.

Inf. quæst. CVIII. art. 3. ad 4. & II. dist. III. quæst. II. art. 1. & mal. quæst. VIII. art. 1. ad 23.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur causæ peccatorum esse *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, & *superbia vitæ*. Quia secundum Apostolum I. ad Timoth. ult. 10. *radix omnium malorum est cupiditas*. Sed superbia vitæ sub cupiditate non continetur. Ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea. Concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud Dan. XIII. 56. *Species decepit te*. Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Præterea. Concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum est (quæst. XXX. art. 2.) Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni *concupiscentia auditus*, & aliorum sensuum.

4. Præterea. Sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est (art. præc. ad 3.) Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

Sed contra est quod dicitur I. Ioan. II. 16. *Omne quod est in mundo*, (*b*) *aut est concupiscentia carnis*, *aut est concupiscentia oculorum*, *aut superbia vitæ*. In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum: unde & ibidem dicitur, quod *totus mundus in maligno positus est*. Ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. præc.) inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni: unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati.

(*a*) *Al.* recipit. (*b*) *Vulgata*: concupiscentia carnis est, & concupiscentia oculorum, & superbia vitæ.

Bonum autem dupliciter est obiectum sensibilis appetitus, in quo sunt animae passiones, quae sunt causa peccati. Uno modo absolute, secundum quod est obiectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est obiectum irascibilis, ut supra dictum est (quaest. XXIII. art. 1.) Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est (quaest. XXX. art. 3.) Una quidem naturalis, quae est eorum quibus natura corporis sustentatur; sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus, & potus, & alia huiusmodi; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis: & horum inordinatus appetitus dicitur *concupiscentia carnis*.

Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quae per sensum carnis sustentationem, aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicuius huiusmodi (*a*) acceptionis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium, & alia huiusmodi: & haec quidem animalis concupiscentia vocatur *concupiscentia oculorum*; sive intelligatur concupiscentia oculorum, idest ipsius visionis, quae fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit in X. Conf. (cap. XXXV. parum a princ.) sive referatur ad concupiscentiam rerum, quae exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur.

Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad *superbiam vitae*: nam superbia est appetitus inordinatus excellentiae, ut inferius dicetur (quaest. LXXXIV. art. 2. & 2. 2. quaest. CLXII. art. 1.)

Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones quae sunt causa peccati. Nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis; ad tertium autem omnes passiones irascibilis: quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis (*b*) conformantur concupiscentiae animali.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cuiuslibet boni, sic etiam *superbia vitae* continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod *avaritia* nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicetur (quaest. LXXXIV. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod *concupiscentia oculorum* non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quae videri oculis possunt; sed solum earum in quibus non quaeritur delectatio carnis, quae est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, idest cuiuscumque apprehensivae virtutis.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, & ad plura se extendens, ut dicitur in I. Metaph. (in princ.) & ideo nomen eius transfertur ad omnes alios sensus, & etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit in Libro de verbis Domini (ser. XXXIII. a med.)

Ad quartum dicendum, quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est (quaest. XXV. art. 2. & quaest. XXIX. art. 2.) & ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum tamquam causae earum quae faciunt inordinate fugam mali.

ARTICULUS VI. 420

Utrum peccatum allevietur propter passionem.

Sup. quaest. XXIII. *art.* 3. *ad* 3. *& quaest.* XLVII. *art.* 2. *cor. & ver. quaest.* XXVI. *art.* 7. *& mal. quaest.* III. *art.* 11.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causae auget effectum: si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est (art. praec.) Ergo quanto est intensior passio, tanto est maius peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Praeterea. Sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum: tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex maiori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviet.

3. Praeterea. Quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

Sed contra. Passio ipsa concupiscentiae vocatur *tentatio carnis*. Sed quanto aliquis maiori tentatione prosternitur, tanto minus

(*a*) *Ita Mss. & exempla plurima. Al.* acceptationis. (*b*) *Ita cum codd. Alcan. & Camera Nicolaius. Edit. Rom. & Patav. addunt hic* naturalites.

nus peccat, ut patet per Augustinum (Lib. XIV. de civ. Dei cap. XII. in fin.)

Respondeo dicendum, quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis, & rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium & antecedenter, & consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit, vel inclinat rationem, vel voluntatem, ut supra dictum est (art. 1. & 2. huius quaest. & quaest. x. art. 3.) Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo.

Si igitur accipitur passio, secundum quod praecedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarius, & in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem, & voluntatem. Unde (a) quanto ratio, & voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium, & in nobis existens: & secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium.

Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis eius, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quod quanto aliquis maiori libidine, vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis, quae quidem ex conversione sequitur per accidens, idest praeter intentionem peccantis. Causae autem per accidens augmentatae non augmentant effectus, sed solum causae per se.

Ad secundum dicendum, quod bona passio consequens iudicium rationis augmentat meritum; si autem praecedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex iudicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem, & laudem actus.

Ad tertium dicendum, quod etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus; non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

ARTICULUS VII. 421

Utrum passio totaliter excuset a peccato.

Inf. art. 8. ad 3. & mal. quaest. III. art. 10. corp.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato. Quicquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato. Sed *concupiscentia carnis*, quae est quaedam passio, causat involuntarium, secundum illud Gal. v. 17. *Caro concupiscit adversus spiritum, ut non quaecumque vultis, illa faciatis.* Ergo passio totaliter excusat a peccato.

2. Praeterea. Passio causat ignorantiam quamdam in particulari, ut dictum est (art. 2. huius quaest. & quaest. lxxvi. art. 3.) Sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut supra habitum est (quaest. vi. art. 8.) Ergo passio totaliter excusat a peccato.

3. Praeterea. Infirmitas animae gravior est quam infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, quae est infirmitas animae.

Sed contra est quod Apostolus Rom. VII. vocat *passiones peccatorum*, nonnisi quia peccata causant: quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde si sit talis passio quae totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat, alioquin non totaliter.

Circa quod duo consideranda videntur. Primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur; vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam, & non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur: ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est, quod aliquid dicitur voluntarium directe, vel indirecte: directe quidem in quod voluntas fertur; indirecte autem illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet.

(a) Ita cum Mss. edit. Rom. & Patavina. Nicolaius cum Theologis quando.

Secundum hoc igitur distinguendum est: quia passio quandoque quidem est tanta quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem, vel iram insaniunt: & tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum: quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est (hic sup.) Si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex aegritudine, vel aliqua huiusmodi causa incidit in talem passionem quae totaliter aufert usum rationis; actus omnino redditur involuntarius, & per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta quod totaliter intercipiat usum rationis; & tunc ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum: quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est (quaest. XVII. art. 9.) Unde talis passio non totaliter excusat a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, *Ut non quaecumque vultis, illa faciatis*, non est referendum ad ea quae fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiae motum: vellet enim homo numquam concupiscere malum: sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. VII. 19. *Quod odi malum, illud facio*. Vel potest referri ad voluntatem praecedentem passionem, ut patet in incontinentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia particularis, quae totaliter excusat, est ignorantia circumstantiae; quam quidem quis scire non potest, debita diligentia adhibita: sed passio causat ignorantiam iuris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiae ad particularem actum; quamquidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod infirmitas corporis est involuntaria: esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est (in corp. art.) quae est quaedam corporalis infirmitas.

ARTICULUS VIII. 422

Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale.

Mal. quaest. III. *art.* 10. *&* *III. Ethic. lect.* 17.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale, cum habeat in se causam veniae. Cum igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

2. Praeterea. Causa (a) est potior effectu. Sed passio non potest esse peccatum mortale: non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra habitum est (quaest. LXXIV. art. 4.) Ergo peccatum quod est ex passione, non potest esse mortale.

3. Praeterea. Passio abducit a ratione, ut ex dictis patet (art. 1. & 2. huius quaest.) Sed rationis est converti ad Deum, vel averti a Deo; in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione, non potest esse mortale.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. VII. 5. quod *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti*. Hoc autem est proprium mortalis peccati quod fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione, potest esse mortale.

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale, ut supra dictum est (quaest. LXXII. art. 5.) consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus: quae quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cuius etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contingere quod inclinatio animae in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere: quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito: unde ratio deliberans potest hic occurrere, potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est (art. praec.) unde si non occurrat, est peccatum mortale; sicut videmus, quod mul-

(a) *Ita ex cod. Camer. Theologi, Nicolaius, & edit. Patavina. Edit. Rom. cum cod. Alcna. aliisque*: Causa non est potior effectu.

multa homicidia, & multa adulteria per passionem committuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter. Uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniae, quae diminuit peccatum: & sic peccatum ex infirmitate, vel ignorantia dicitur veniale. Alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per poenitentiam fit veniale, idest veniam consequitur. Tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum: & hoc solum veniale opponitur mortali. Obiectio autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quae per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est (art. 6. huius quaest. ad 1.) unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur: unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti, vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, iam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

QUAESTIO LXXVIII.

De causa peccati quae est malitia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati quae est ex parte voluntatis, quae dicitur malitia: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria peccare.

Secundo, utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Tertio, utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Quarto, utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS I. 423

Utrum aliquis peccet ex certa malitia.

2. 2. *quaest.* clxi. *art.* 2. *corp.* & *III. P. quaest.* lxxxviii. *art.* 4. *corp.* & *II. dist* vii. *quaest.* 1. *art.* 2. *corp.* & *mal. quaest.* ii. *art.* 8. *ad* 4. & *quaest.* iii. *art.* 2. *per tot.* & *art.* 4. *corp.* & *ad* 7. & 8. & *ad Rom.* 11. *lect.* 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriae, seu certae malitiae. Sed *omnis malus est ignorans*, secundum Philosophum (Lib. III. Ethic. cap. 1. a med.) & Prov. xiv. 22. dicitur: *Errant qui operantur malum*. Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Praeterea. Dionysius dicit iv. cap. de divin. Nomin. (part. 4. lect. 14. & 22.) quod *nullus intendens ad malum operatur*. Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando: quod enim est praeter intentionem, est quasi per accidens, & non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Praeterea. Malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum: quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed contra est quod dicitur Iob xxxiv. 27. *Quasi de industria recesserunt a Deo, & vias eius intelligere noluerunt*. Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia.

Respondeo dicendum, quod homo, sicut & quaelibet alia res, naturaliter habet appetitum boni: unde quod ad malum eius appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione, seu inordinatione in aliquo principiorum hominis: sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus, & appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque (a) sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, & ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius.

Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato; sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam, quam magis amat.

Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias, vel voluptatem, quam ordinem rationis, vel legis divinae, vel caritatem Dei, vel aliquid huiusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bo-

(a) *Ita Mss. & editi passim. Theologi removent* sicut.

bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicuius boni: & secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel industria peccare, quasi scienter malum eligens.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; & tunc dicitur ex ignorantia peccare: quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur: quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; & sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum, quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est (in corp. art.) & in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni; sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privari.

Ad tertium dicendum, quod malitia, ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum quod habitus malus a Philosopho (Lib. V. Eth. cap. 1. a princ.) nominatur *malitia*, sicut habitus bonus nominatur *virtus*: & secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive ipsa mali electio *malitia* nominetur (& sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat) sive etiam malitia dicatur aliqua praecedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia: & tunc idem non est causa sui ipsius; sed actus interior est causa actus exterioris, & unum peccatum est causa alterius; non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet (quaest. lxxv. art. 4. ad 3.)

ARTICULUS II. 424

Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Inf. art. 3. & Rom. 1. lect. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Praeterea. *Actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Sed actus praecedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quae sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

3. Praeterea. In his quae aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud Proverb. 11. 14. *Qui laetantur, cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis*: & hoc ideo, quia unicuique est delectabile, cum consequitur id quod intendit, & qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent: *poenitudine* enim *replentur pravi*, id est habentes habitum vitiosum, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. iv. sub fin.) Ergo peccata quae sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed contra. Peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 11.) de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

Respondeo dicendum, quod non est idem peccare habentem habitum, & peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis. Unde & habitus definitur esse *quo quis utitur, cum voluerit*. Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid eius integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum; ita etiam potest conti-

tingere quod aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia.

Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet: quia unicuique habenti habitum est per se (a) diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum: quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo, & habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale: ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei, vel caritas: unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid: & propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur; differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto: & talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quamdiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quae non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere quod non utens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit. Plerumque tamen tales poenitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat, sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

ARTICULUS III. 425

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Sup. art. 2. & *Rom.* 1. *lect.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. IX. a med.) quod *non est cuiuslibet iniusta facere, qualiter iniustus facit*, scilicet ex electione, *sed solum habentis habitum*. Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est (art. 1. huius quaest.) Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Praeterea. Origenes dicit in I. Periarchon (cap. III. in fin.) quod *non ad subitum quis evacuatur, aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est*. Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. Praeterea. Quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiae non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio, vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est (quaest. praec. art. 3.) Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

Sed contra. Sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum potest eligere malum: quod est ex certa malitia peccare.

Respondeo dicendum, quod voluntas aliter se habet ad bonum, & aliter ad malum. Ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis sicut ad proprium obiectum: unde & omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat: & quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat; quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad

(a) Ita MSS. & editi passim, Theologi eligibile.

ad malum : quod potest contingere dupliciter.

Uno quidem modo per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem fit homini quasi conveniens, & simile aliquod malum : & in hoc ratione convenientiæ tendit voluntas quasi in bonum : quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quæ vertitur in naturam, vel est aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis, (*a*) sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipso.

Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicuius prohibentis; puta si aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ; remota spe per desperationem, vel timore per præsumptionem, sequitur quod ex certa malitia quasi absque freno peccet.

Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod operari qualiter iniustus operatur, non solum est operari iniusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, & sine gravi renisu rationis : quod non est nisi eius qui habet habitum.

Ad secundum dicendum, quod non statim ad hoc aliquis labitur quod ex certa malitia peccet; sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod illud per quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est, vel passio, sed quiddam aliud, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de electione boni, & de electione mali : quia malum numquam est sine bono naturæ, sed bonum potest esse sine malo culpæ (*b*) perfecte.

ARTICULUS IV. 426.

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam qui ex passione.

Sup. quæst. XLVII. *art.* 2. *co.* & 2. 2. *quæst.* VII. *art.* 3. *cor.* & *II. dist.* VII. *quæst.* I. *art.* 2. *cor. fin.* & *mal. quæst.* III. *art.* 13. & *quol.* II. *art.* 15. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto, vel in parte. Sed maior est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione : nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VIII, a med.) habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

2. Præterea. Quanto aliquis habet maius impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo qui maiori impetu passionis deiicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cuius est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

3. Præterea. Peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex certa malitia.

Sed contra est quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem pœnam meretur, secundum illud Iob XXXIV. 26. *Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo.* Sed pœna non augetur nisi propter gravitatem culpæ. Ergo peccatum ex hoc aggravatur quod est ex industria, seu certa malitia.

Respondeo dicendum, quod peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione.

Primo quidem quia cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius vo-

(a) *Ita editi passim. Codex Altan.* sicut aliqui habent quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipsis. (b) *Al.* perfectæ.

voluntati, tanto peccatum est gravius, ceteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quae ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsa ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur, & tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia: ex eo vero quod est ex passione, diminuitur tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens. Secundo quia passio, quae inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit; & sic homo cito redit ad bonum propositum, poenitens de peccato; sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens; & ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philosophus in VII. Ethic. (cap. VIII. in princ.) comparat intemperatum, qui peccat ex malitia, infirmo, qui continue laborat; incontinentem autem, qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolate. Tertio quia ille qui peccat ex certa malitia, est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus; & sic eius defectus est periculosior quam eius qui ex passione peccat, cuius propositum tendit in bonum finem; licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electionis, de qua obiectio procedit, neque excusat, neque diminuit peccatum, ut supra dictum est (quaest. LXXVI. art. 4.) Unde neque maior ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad secundum dicendum, quod impulsio quae est ex passione, est (a) quasi ex exteriori, respectu voluntatis; sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliud est peccare eligentem, & aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione: quia electio non est in eo primum peccati principium; sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est (art. 2. & 3. huius quaest.) & ideo electio, quae est in ipso, est principium peccati; & propter hoc dicitur ex electione peccare.

QUAESTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati: & primo ex parte Dei; secundo ex parte diaboli; tertio ex parte hominis.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Deus sit causa peccati.

Secundo, utrum actus peccati sit a Deo.

Tertio, utrum Deus sit causa excaecationis, & obdurationis.

Quarto, utrum haec ordinentur ad salutem eorum qui excaecantur, vel obdurantur.

ARTICULUS I. 427

Utrum Deus sit causa peccati.

Inf. quaest. lxxx. *art.* I. *cor.* & *mal. quaest.* III. *art.* I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus Rom. I. 28. de quibusdam: *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt*: & Glossa (August. Lib. de grat. & lib. arbitr. cap. XXI.) ibid. dicit, quod „ Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. " Sed facere quae non conveniunt, & inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Praeterea. Sap. XIV. II. dicitur: *Creaturae Dei in odium factae sunt, & in tentationem animabus hominum*. Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturae non sint factae nisi a Deo, ut in I. habitum est (quaest. XLIV. art. I.) videtur quod Deus sit causa peccati provocans hominem ad peccandum.

3. Praeterea. Quicquid est causa causae, est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Prae-

(a) *Ita cum cod. Alcan. edit. Pat. 1712. Alia Patav. 1698. cum Rom. & Nicolaii* quasi ex exteriori defectu, respectu voluntatis.

4. Præterea. Omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinæ bonitati quod ipse sit causa mali pœnæ: de isto enim malo dicitur Isaiæ XLV. 7. quod *Deus est creans malum:* & Amos III. 6. *Si est malum in civitate, quod Deus non fecerit*. Ergo etiam divinæ bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpæ.

Sed contra. Sap. XI. 25. dicitur: *Nihil odisti eorum quæ fecisti*. Odit autem Deus peccatum, secundum illud Sap. XIV. 9. *Odio est Deo impius, & impietas eius*. Ergo Deus non est causa peccati.

Respondeo dicendum, quod homo dupliciter est causa peccati vel sui, vel alterius: uno modo directe, inclinando scilicet voluntatem suam, vel alterius ad peccandum; alio modo indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato. Unde Ezech. III. 18. speculatori dicitur: (*a*) *Si non dixeris impio, Morte morieris .... sanguinem eius de manu tua requiram*.

Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui, vel alterius: quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat, & convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit I. cap. de div. Nom. (vers. fin. lect. 3.) unde impossibile est quod sit sibi, vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati.

Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata; quod si præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ, & iustitiæ, cum ipse sit sapientia, & iustitia: unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causæ peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens, & debens gubernare.

Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, iam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quæ non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, inquantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit in Lib. de grat. & lib. arb. unde sumpta est Glossa, quod *Deus inclinat voluntates hominum in bonum, & malum*, sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem, in malum autem, inquantum non prohibet, sicut dictum est (in corp. art.) Et tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, *Creaturæ Dei factæ sunt in odium, & in tentationem animabus hominum*, hæc propositio *in* non ponitur causaliter, sed consecutive: non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum: unde subditur, *& in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factæ sunt.

Ad tertium dicendum, quod effectus causæ mediæ procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causæ primæ, reducitur etiam in causam primam; sed si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causæ primæ, non reducitur in causam primam; sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

Ad quartum dicendum, quod pœna opponitur bono eius qui punitur, qui privatur quocumque bono; sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum, unde directe opponitur bonitati divinæ: & propter hoc non est similis ratio de culpa, & pœna.

ARTICULUS II. 428

Utrum actus peccati sit a Deo.

Inf. quæst. lxxx. *art.* I. *cor. & I. dist.* xl *quæst.* IV. *art.* 2. *& dist.* xlII. *quæst.* II. *art.* I. *& II. dist.* XXXVII. *quæst.* II. *& dist.* xlIV. I. *art.* I. *& III. con. cap.* clXII. *& mal. quæst.* III. *art.* 2. *& Rom.* XI. *lect.* 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod actus peccati non sit a Deo. Dicit enim Augustinus in Lib. de perfect. iustitiæ (cap. II. circ. med.) quod *actus pec-*

(*a*) *Vulgata*: Si dicente me ad impium, Morte morieris, non annuntiaveris ei, neque locutus fueris &c.

peccati non est res aliqua. Omne autem quod est a Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est a Deo.

2. Præterea. Homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia homo est causa actus peccati: *nullus enim intendens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 14. & 22.) Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est (art. præced.) Ergo Deus non est causa actus peccati.

3. Præterea. Aliqui actus secundum suam speciem sunt mali, & peccata, ut ex supra dictis patet (quæst. XVIII. art. 2. & 8.) Sed quicquid est causa alicuius, est causa eius quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est (art. præc.) Ergo Deus non est causa actus peccati.

Sed contra. Actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed *voluntas Dei est causa omnium motionum*, ut Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. IV. & IX. in fin.) Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

Respondeo dicendum, quod actus peccati & est ens, & est actus: & ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente, ut patet per Dionysium V. cap. de div. Nom. (lect. 1. & 2.) Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu: quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem eus actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio.

Sed peccatum nominat ens, & actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quicquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa huius quod actus sit cum defectu.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat ibi *rem* id quod est res simpliciter, scilicet substantiam: sic enim actus peccati non est res.

Ad secundum dicendum, quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus, quia scilicet non subditur ei cui debet subdi; licet hoc ipse non intendat principaliter: & ideo homo est causa peccati; sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum: & ideo non est causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est supra (quæst. LXXII. art. 1.) actus, & habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo obiecto, cui coniungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, & non quasi differentia specifica.

ARTICULUS III. 429

Utrum Deus sit causa excæcationis, & indurationis.

I. P. quæst. XXIII. *art.* 3. *&* 2. 2. *quæst.* XV. *art.* 1. *& I. dist.* XL. *quæst.* IV. *art.* 2. *& III. con. cap.* CLXII. *& ver. quæst.* XXIV. *art.* 10. *cor. & Ioan.* XI. *lect.* 6. *& Rom.* I. *lect.* 7. *& cap.* IX. *lect.* 3. *& I. Cor.* IV.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit causa excæcationis, & indurationis. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. III.) quod Deus non est causa eius (a) quo homo fit deterior. Sed per excæcationem, & obdurationem fit homo deterior. Ergo Deus non est causa excæcationis, & obdurationis.

2. Præterea. Fulgentius dicit (Lib. I. de dupl. prædest. ad Monimum cap. XIX. ad fin.) quod *Deus non est ultor illius rei cuius est auctor*. Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud Eccli. III. 27. *Cor durum male habebit in novissimo*. Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Præterea. Idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excæcationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sapientiæ II. 21. *Excæcavit enim eos malitia eorum*; & etiam diabolus, secundum illud II. ad Cor. IV. 4. *Deus huius sæculi excæcavit mentes infidelium*: quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo. Ergo Deus non est causa excæcationis, & obdurationis.

Sed

(a) *Ita cod. Alan. Nicolaius* per quod, *Edit. Rom. & Patav.* quod homo fit deterior.

Sed contra est quod dicitur Isai. VI. 10. *Excaeca cor populi huius, & aures eius aggrava*: & Rom. IX. 18. dicitur: *Cuius vult miseretur, & quem vult indurat*.

Respondeo dicendum, quod excaecatio, & obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhaerentis malo, & aversi a divino lumine: & quantum ad hoc Deus non est causa excaecationis, & obdurationis, sicut non est causa peccati.

Aliud autem est subtractio gratiae, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, & cor hominis non emolliatur ad recte vivendum: & quantum ad hoc Deus est causa excaecationis, & obdurationis.

Est autem considerandum, quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Ioan. I. 9. *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; sicut Sol est universalis causa illuminationis corporum; aliter tamen, & aliter: nam Sol agit illuminando per necessitatem naturae; Deus autem agit voluntarie per ordinem suae sapientiae. Sol autem, licet quantum est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum; sicut patet de domo cuius fenestrae sunt clausae; sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est Sol, non enim suo iudicio agit ut lumen interius non immittat; sed causa eius est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio iudicio lumen gratiae non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiae est non solum ille qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus, qui suo iudicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excaecationis, & aggravationis aurium, & obdurations cordis: quae quidem distinguuntur secundum effectus gratiae, quae & perficit intellectum dono sapientiae, & affectum emollit igne caritatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus, & auditus; quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinae, scilicet auditus: ideo quantum ad visum ponitur *excaecatio*, quantum ad auditum, *aurium aggravatio*, quantum ad affectum, *obduratio*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum excaecatio, & induratio ex parte subtractionis gratiae sint quaedam poenae, ex hac parte eis homo non fit deterior; sed deterior factus per culpam haec incurrit, sicut & ceteras poenas.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de obduratione, secundum quod est culpa.

Ad tertium dicendum, quod malitia est causa excaecationis meritoria, sicut culpa est causa poenae: & hoc etiam modo diabolus excaecare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

ARTICULUS IV. 430

Utrum excaecatio, & obduratio semper ordinentur ad salutem eius qui excaecatur, & obduratur.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod excaecatio, & obduratio semper ordinentur ad salutem eius qui excaecatur, & obduratur. Dicit enim Augustinus in Ench. (cap. XI. circ. princ.) quod *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum*. Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cuius ipse est causa. Sed excaecationis, & obdurationis Deus est causa, ut dictum est (art. praec.) Ergo haec ordinantur ad salutem eius qui excaecatur, vel obduratur.

2. Praeterea. Sap. I. 13. dicitur, quod (a) *Deus non delectatur in perditione impiorum*. Videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excaecationem in bonum eorum non converteret; sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad eius sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excaecationem convertit in bonum excaecatorum.

3. Praeterea. *Deus non est personarum acceptor*, ut dicitur Act. X. 34. Sed quorumdam excaecationem ordinat ad eorum salutem, sicut quorumdam Iudaeorum, qui excaecati sunt, ut Christo non crederent, & non credentes occiderent, & postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur Act. II. ut patet per Augustinum in Lib. de Qq. Evangel. (scilicet secundum Matth. quaest. XIV.) Ergo Deus omnium excaecationem convertit in eorum salutem.

4. Sed contra. *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona*, ut dicitur Rom. III. Sed excaecatio est malum. Ergo Deus non excaecat aliquos propter eorum bonum. Res-

(a) *Vulgata*. Deus mortem non fecit, nec laetatur in perditione vivorum.

Respondeo dicendum, quod excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur: ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex divina misericordia, vel providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilientur, & convertantur, sicut Augustinus dicit in Lib. de natura, & gratia (cap. XXII. XXIV. & XXVIII.)

Unde & excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem eius qui excæcatur: propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur. Sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solum, quibus *omnia cooperantur in bonum*, sicut dicitur Rom. VIII. Unde quantum ad quosdam, excæcatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios, ad damnationem, ut Augustinus dicit in Lib. de Qq. Evang. (loc. cit. in arg. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod omnia mala quæ Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum; non tamen semper in bonum eius in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi; sicut culpam tyrannorum ordinat in bonum Martyrum, & pœnam damnatorum ordinat ad gloriam iustitiæ suæ.

Ad secundum dicendum, quod Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ iustitiæ, vel propter bonum quod inde provenit.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est; quod autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, iustitiæ est: quod autem misericordiam quibusdam impendit, & non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est (quæst. XXIII. art. 5. ad 3.)

Ad quartum dicendum, quod mala culpæ non sunt facienda, ut veniant bona; sed mala pœnæ sunt inferenda propter bonum.

QUAESTIO LXXX.

De causa peccati ex parte diaboli,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum diabolus sit directe causa peccati.

Secundo, utrum diabolus inducat ad peccandum, interius persuadendo.

Tertio, utrum possit necessitatem peccandi inducere.

Quarto, utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

ARTICULUS I. 431

Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi.

Sup. quæst. lxxv. *art.* 3. *&* *III. P. quæst.* VIII. *art.* 7. *&* *mal. quæst.* III. *art.* 3. *&* 4. *&* *quol.* III. *art.* 8. *corp.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in affectu consistit. Sed Augustinus dicit IV. de Trinit. (cap. XII. in princ.) quod *diabolus suæ societati malignos affectus inspirat*: & Beda super Act. (super illud cap. V. *Anania, cur tentavit &c.*) dicit, quod *diabolus animam in affectum malitiæ trahit*: & Isidorus dicit in Lib. II. de summo bono (cap. XLI. in fin. & Lib. III. cap. V.) quod *diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet*. Ergo diabolus directe est causa peccati.

2. Præterea. Hieronymus dicit (Lib. II. cont. Iovinian. cap. II. a med.) quod *sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali*. Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

3. Præterea. Philosophus dicit in quodam cap. Ethicæ Eudemicæ (scilicet cap. XVIII. Lib. VII. a princ.) quod *oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii*. Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, & per hoc directe est causa boni; ita diabolus movet hominem ad consilium malum, & per hoc sequitur quod diabolus directe sit causa peccati.

Sed

Sed contra est quod Augustinus probat in Lib. I. de lib. arb. (cap. xi. circ. princ.) & in III. (cap. xvii. & xviii.) quod *nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate*. Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

Respondeo dicendum, quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicuius actus: quod quidem non contingit nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati nisi quod potest movere voluntatem ad agendum.

Voluntas autem, sicut supra dictum est (quaest. ix. art. 3. 4. & 6.) a duobus moveri potest: uno modo ab obiecto, sicut dicitur, quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est (loc. cit.) Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est (quaest. lxxix. art. 1.) Relinquitur ergo quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati eius.

Ex parte autem obiecti potest intelligi, quod aliquid movet voluntatem tripliciter: uno modo ipsum obiectum propositum, sicut dicimus, quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum; alio modo ille qui proponit, vel offert huiusmodi obiectum; tertio modo ille qui persuadet obiectum propositum habere rationem boni: quia & hic aliqualiter proponit proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum, vel apparens. Primo igitur modo res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum; secundo autem, & tertio modo vel diabolus, vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi.

Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati: quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo obiecto, nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est (quaest. x. art. 1. & 2.) Unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe, vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illae auctoritates, & si quae similes inveniantur, sunt referendae ad hoc quod diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit ad affectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum; non tamen attenditur quantum ad modum causandi: nam Deus causat bona interius movendo voluntatem; quod diabolo convenire non potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani; sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana, & diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

ARTICULUS II. 432

Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando.

Mal. quaest. iii. art. 4. & quaest. xvi. art. 11. & quol. iii. art. 8. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando. Interiores enim motus animae sunt quaedam opera vitae. Sed nullum opus vitae potest esse nisi a principio intrinseco, nec etiam opus animae vegetabilis, quod est infimum inter opera vitae. Ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

2. Praeterea. Omnes interiores motus secundum ordinem naturae a sensibus exterioribus oriuntur. Sed praeter ordinem naturae aliquid operari est solius Dei, ut in I. dictum est (quaest. cx. art. 4.) Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quae in exterioribus sensibus apparent.

3. Praeterea. Interiores actus animae sunt intelligere, & imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari: quia, ut in I. habitum est (implic. quaest. cxi. art. 2. ad 2. & art. 3. ad 2.) diabolus non imprimit in

in intellectum humanum: in phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit, quia formæ imaginariæ, tamquam magis spirituales, sunt digniores quam formæ quæ sunt in materia sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quæ in primo habita sunt (quæst. cx. art. 2. & quæst. cxi. art. 2. & art. 3. ad 2.) Ergo diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed contra est quia secundum hoc numquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod interior pars animæ est intellectiva, & sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum, & voluntatem. Et de voluntate quidem iam dictum est (art. præc. & I. P. quæst. cxi. art. 2.) quomodo ad eam diabolus se habet.

Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem eius ad consentiendum peccato: quæ quidem obtenebratio provenit ex phantasia, & appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam, & appetitum sensitivum: quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum.

Potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur: potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim in primo Lib. (quæst. cx. art. 3.) quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde & diabolus omnia illa causare potest quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræsententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus in Libro de somno, & vigilia (vel Lib. de insomn. qui illi annectitur, cap. III. & IV.) quod *cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conservantur, & movent principium apprehensivum, ita quod appareant, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur*. Unde talis motus localis spirituum, vel humorum procurari potest a dæmonibus, sive dormiant, sive vigilent homines. Et sic sequitur quod homo aliqua imaginetur.

Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis, & spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod & motum, sive intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat: quia, ut Philosophus in eodem Libro (ut sup. cap. II. versus fin.) dicit, *amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatæ moventur*. Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, iudicetur prosequendum: quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi opera vitæ semper sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens, sicut etiam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturæ, nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est (in corp. art.)

Unde patet responsio ad tertium: quia formæ illæ sunt a sensibus acceptæ primordialiter.

ARTICULUS III. 399

Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.

Mal. quæst. III. art. 3. ad 9. & art. 4. cor. & quæst. XVI. art. II. ad 10. & art. 12. ad 10.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim maior potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur Iob XLI. 24. *Non est potestas super terram (a) quæ ei valeat comparari*. Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

2. Præterea. Ratio hominis non potest mo-

(a) *Vulgata* quæ comparetur ei.

moveri nisi secundum ea quae exterius sensibus proponuntur, & imaginationi repraesentantur: quia *omnis nostra cognitio ortum habet a sensu, & non est intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in Lib. III. de Anima (text. 30. & 39.) Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est (art. praec.) & etiam exteriores sensus. Dicit enim Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quaest. xii. circ. princ.) quod *serpit hoc malum*, scilicet quod est a diabolo, *per omnes aditus sensibiles, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhaeret sonis, infundit se saporibus*. Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Praeterea. Secundum Augustinum (Lib. XIX. de civ. Dei cap. iv. ante med.) *nonnullum peccatum est cum caro concupiscit adversus spiritum*. Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut & ceteras passiones, eo modo quo supra dictum est (art. praec.) Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed contra est quod dicitur I. Petr. ult. 8. *Adversarius vester diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret: cui resistite fortes in fide*. Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Respondeo dicendum, quod diabolus propria virtute, nisi refrenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est; non autem potest inducere necessitatem peccandi.

Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem; cuius usum totaliter impedire potest movendo imaginationem, & appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quicquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est (quaest. lxxvii. art. 7.) Unde manifestum est quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod non quaelibet potestas maior homine potest movere voluntatem hominis, sed solus Deus, ut supra habitum est (quaest. ix. art. 6.)

Ad secundum dicendum, quod illud quod est apprehensum per sensum, vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis; nec semper huiusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis; quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli: & ideo non potest inducere necessitatem peccati.

ARTICULUS IV. 434

Utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli.

I. P. quaest. lxiii. *art.* 2. *cor.* & *quaest.* cxiv. *art.* 3. & *III. quaest.* viii. *art.* 7. *ad* 2. & *mal. quaest.* iii. *art.* 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. Dicit enim Dionysius iv. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 19.) quod *multitudo daemonum causa est omnium malorum & sibi, & aliis*.

2. Praeterea. Quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli, secundum illud Ioan. viii. 34. *Qui facit peccatum, servus est peccati*. Sed *ei aliquis in servitutem addicitur a quo est superatus*, ut dicitur II. Petr. ii. 19. Ergo quicumque facit peccatum, superatus est a diabolo.

3. Praeterea. Gregorius dicit (Lib. IV. Moral. cap. x. a med.) quod *peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente*. Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile: quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana a diabolo suggeruntur.

Sed contra est quod dicitur in Lib. de ecclesiasticis dogmatibus (cap. lxxxii.) *Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt*.

Respondeo dicendum, quod occasionaliter quidem, & indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus; sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quod facile incenderentur.

Directe autem non est causa omnium pec-

peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes (Lib. III. Periar. cap. II.) probat ex hoc quia etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, & venereorum, & similium: qui posset esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur, quod subiacet libero arbitrio.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo dæmonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod non solum fit servus alicuius qui ab eo superatur, sed etiam qui ei voluntarie se subiicit: & hoc modo fit servus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad tertium dicendum, quod peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti suggestione causatam; quod de nullo hominis peccato dici potest.

QUAESTIO LXXXI.

De causa peccati ex parte hominis,

in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut & diabolus, habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est: & circa hoc tria consideranda occurrunt. Primo de eius traductione. Secundo de eius essentia. Tertio de eius subiecto.

Et circa primum quæruntur quinque.

Primo, utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros.

Secundo, utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum per originem in posteros deriventur.

Tertio, utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur.

Quarto, utrum derivaretur ad illos qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur.

Quinto, utrum si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICULUS I. 435

Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros.

III. P. quæst. XIX. art. 4. ad 1. & II. dist. XXXIII. quæst. 1. art. 1. & IV. cont. cap. L. LI. & LII. & mal. quæst. IV. art. 1. & opusc. III. cap. CCI. CCII. CCIII. & CCIV. & Rom. V. lect. 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezech. XVIII. 20. *Filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Præterea. Accidens non traducitur per originem, nisi traducto subiecto, eo quod accidens non transit de subiecto in subiectum. Sed anima rationalis, quæ est subiectum culpæ, non traducitur per originem, ut in I. ostensum est (quæst. CXVIII. art. 2.) Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Præterea. Omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eo quod caret rationali parte animæ, quæ sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. Præterea. Quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam; alioquin anima non posset emundari a culpa originali, dum est carni unita. Ergo multo minus semen potest inficere animam.

5. Præterea. Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. V. a med.) quod *propter naturam turpes nullus increpat, sed eos qui propter desidiam, & negligentiam.* Dicuntur autem *natura turpes*, qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem, est increpabile, neque peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Roman. V. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*: quod non potest intelligi per modum imitationis, vel incitationis, propter hoc quod dicitur Sap. II. 24. *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Restat ergo quod per originem a primo homine peccatum in mundum intravit.

Ref-

Respondeo dicendum, quod secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tamquam ab aliqua infectione culpæ abluendi. Contrarium autem est hæresis Pelagianæ, ut patet per Augustinum in plurimis suis Libris (ut Lib. I. Retract. cap. IX. ad fin. & Lib. de peccat. merit. & remiss. cap. IX. & Lib. I. cont. Iul. cap. III. & Lib. III. cap. I. & Lib. de dono persever. cap. XI. & XII.)

Ad investigandum autem, qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes, quod peccati subiectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectæ animæ derivari videantur.

Alii vero hoc repudiantes tamquam erroneum, conati sunt ostendere, quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum, & podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra, vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animæ, & defectus animæ redundent in corpus, & e converso, simili modo dicunt, quod culpabilis defectus animæ per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpæ subiectum.

Sed omnes huiusmodi viæ insufficientes sunt: quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, & etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur;) tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cuius ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animæ prolis non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam: quia, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. V. a med.) nullus improperabit cæco nato, sed magis miserebitur.

Et ideo alia via procedendum est, dicendo, quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus & tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit (cap. *de specie* circ. med.) quod *participatione speciei plures homines sunt unus homo*. Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tamquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, quæ primo movet membrum. Unde homicidium, quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei, inquantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur *originale*, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur *actuale*: & sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur *peccatum humanum*; ita peccatum originale non est peccatum huius personæ, nisi inquantum hæc persona recipit naturam a primo parente: unde & vocatur *peccatum naturæ*, secundum illud Ephes. II. 3. *Eramus natura filii iræ*.

Ad primum ergo dicendum, quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ. Et sic est in proposito: derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut & peccatum actuale per imitationem.

Ad secundum dicendum, quod etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive: unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, & simul cum natura naturæ infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur, consors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur

titur per quamdam generativam motionem.

Ad tertium dicendum, quod etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute (a) humana natura, quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum, quod semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ, eius propagationi deserviens: & ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem iam perfectam, quæ iam determinata est ad personam.

Ad quintum dicendum, quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se; sed si consideretur, prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile; sicut aliquis qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicuius progenitorum causatam.

ARTICULUS II. 436

Utrum etiam alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros.

II. dist. XX. *quæst.* II. *art.* 3. *ad* I. *& dist.* XXXII. *quæst.* I. *art.* I. *& IV. cont. cap.* LII. *ad* 13. *& mal. quæst.* IV. *art.* 8.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros. Pœna enim numquam debetur nisi culpæ. Sed aliqui puniuntur iudicio divino pro peccato proximorum parentum, secundum illud Exod. xx. 5. *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem*. Iudicio etiam humano in crimine læsæ maiestatis filii exheredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Præterea. Magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis a seipso, quam id quod habet ex alio, sicut ignis magis potest calefacere quam aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum quod ipse commisit.

3. Præterea. Ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturæ, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam naturæ principiis, quæ etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud Apoc. ult. II. *Qui in sordibus est, sordescat adhuc*. Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut & primi parentis.

Sed contra. Bonum est magis diffusivum sui quam malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multo minus peccata.

Respondeo dicendum, quod Augustinus hanc quæstionem movet in Enchir. (cap. XLVI. & XLVII.) & insolutam relinquit.

Sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis, præter primum, per originem traducantur. Cuius ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum: & ideo ea quæ directe pertinent ad individuum, sicut personales actus, & quæ ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios: non enim Grammaticus traducit in filium scientiam Grammaticæ, quam proprio studio acquisivit: sed ea quæ pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat: & si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, & alia huiusmodi; nullo autem modo ea quæ sunt pure personalia, ut dictum est (hic sup.) Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, & aliquid ex dono gratiæ; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis eius, & aliquid ex dono gratiæ. Et hoc modo iustitia originalis, sicut in I. dictum est (quæst. c. art. I.) erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis, vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturæ est, sed solum quantum ad id quod personæ est, idest secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

(a) Ita optime codd. Tarrac. & Alcan. Editi passim humanæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna spirituali, ficut Auguftinus dicit in epiftola ad Avitum (feu ad Auxilium) numquam puniuntur filii pro parentibus, nifi communicent in culpa vel per originem, vel per imitationem: quia omnes animæ immediate funt Dei, ut dicitur Ezech. XVIII. Sed pœna corporali interdum Iudicio divino, vel humano puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius eft aliquid patris fecundum corpus.

Ad fecundum dicendum, quod illud quod habet aliquis ex fe, magis poteft traducere, dummodo fit traducibile; fed peccata actualia proximorum parentum non funt traducibilia, quia funt pure perfonalia, ut dictum eft (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente; alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad folam perfonam.

ARTICULUS III. 437

Utrum peccatum primi parentis tranfeat per originem in omnes homines.

I. P. quæft. C. *art.* I. *corp. & III. quæft.* XXXII. *art.* 8. *& quæft.* III. *art.* 7. *ad* 2. *& quæft.* LXVIII. *art.* 9. *corp. & II. dift.* II. *quæft.* I. *art.* 2. *& III. dift.* III. *quæft.* IV. *art.* 2. *& IV. con. cap.* L. *&* LII. *& mal. quæft.* IV. *art.* 6. *& quol.* VI. *art.* 7. *& Rom.* V. *lect.* 3. *fin.*

AD tertium fic proceditur. Videtur quod peccatum primi parentis non tranfeat per originem in omnes homines. Mors enim eft pœna confequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt feminaliter ex Adam, morientur: illi enim qui vivi reperientur in adventu Domini, numquam morientur, ut videtur per hoc quod dicitur I. Theffalon. IV. 14. *Nos, qui vivimus, non prævenienus in adventu Domini eos qui dormierunt.* Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Præterea. Nullus dat alteri quod ipfe non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducit ipfum in prolem.

3. Præterea. Donum Chrifti eft maius quam peccatum Adæ, ut Apoftolus dicit Rom. V. Sed donum Chrifti non tranfit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ.

Sed contra eft quod Apoftolus dicit Rom. V. 12. *Mors in omnes pertranfiit, in quo omnes peccaverunt.*

Refpondeo dicendum, quod fecundum fidem catholicam firmiter eft tenendum, quod omnes homines, præter folum Chriftum, ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt: alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ eft per Chriftum: quod eft erroneum.

Ratio autem fumi poteft ex hoc quod fupra dictum eft (art. I. huius quæft.) fcilicet quod fic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in pofteros, ficut a voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifeftum eft autem quod peccatum actuale traduci poteft ad omnia membra quæ nata funt moveri a voluntate. Unde & culpa originalis traducitur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis.

Ad primum ergo dicendum, quod probabilius, & convenientius tenetur, quod omnes illi qui in adventu Domini reperientur, morientur, & poft modicum refurgent, ut in tertio Libro plenius dicetur: (quem non abfolvit: vide Supplem. quæft. LXXVIII. art. 2. arg. 3.)

Si tamen hoc verum fit, quod alii dicunt, quod illi numquam morientur, ficut Hieronymus narrat diverforum opiniones in quadam epiftola ad Minerium, de refurrectione carnis (quæ incipit, *In ipfo iam profectionis artic.* ante med.) dicendum eft ad argumentum, quod illi etfi non moriantur, eft tamen in eis reatus mortis; fed pœna aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare poteft.

Ad fecundum dicendum, quod peccatum originale per baptifmum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui eft inordinatio partium inferiorum animæ, & ipfius corporis, fecundum quod homo generat, & non fecundum mentem: & ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant, inquantum funt renovati per baptifmum, fed inquantum retinent adhuc aliquid de vetuftate primi peccati.

Ad tertium dicendum, quod ficut peccatum Adæ traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur; ita gratia Chrifti traducitur in omnes qui ab eo fpiritualiter generantur per fidem, & baptifmum; & non folum ad removendam

dam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, & ad introducendum in gloriam.

ARTICULUS IV. 438

Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum.

II. dist. XXXI. *quaest.* I. *art.* 2. *ad* 3. *& dist.* XXXIII. *quaest.* I. *art.* I. *ad* 4. *& III. dist.* II. *quaest.* I. *art.* 2. *quaest.* 2. *ad* 2. *& mal. quaest.* IV. *art.* 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quaedam Glossa (ord. August.) Genes. III. quod *in lumbis Adae fuit tota posteritas corrupta: quia non est separata prius in loco vitae, sed postea in loco exilii*. Sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro eius separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Praeterea. Peccatum originale causatur in nobis, inquantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima eius inficeretur infectione originalis peccati.

3. Praeterea. Peccatum originale a primo parente pervenit in omnes, inquantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est, quia non fuissent in Adam secundum *seminalem rationem*; quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit X. super Gen. ad lit. (cap. XVIII. XIX. & XX.)

Respondeo dicendum; quod, sicut iam dictum est (art. I. & 3. huius quaest.) peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam (*a*) in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam; quod est secundum *seminalem rationem* ab eo descendere: nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale; sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos activa eius generatio pervenit.

Ad secundum dicendum, quod caro non inficit animam, nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum *corpulentam substantiam*, sed non secundum *seminalem rationem*, ut dictum est (in corp. art.) & ideo non contraheret originale peccatum.

ARTICULUS V. 439

Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent.

II. dist. XXXI. *quaest.* I. *art.* 2. *ad* 4. *& IV. dist.* I. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 2. *ad* I. *& mal. quaest.* IV. *art.* 7. *ad* 4. *&* 5. *& Rom.* V. *lect.* 3. *& I. Cor.* XV. *lect.* 3. *med.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus, secundum illud Apostoli Rom. V. 12. *In quo omnes peccaverunt*. Sed sicut homo praeexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut & ex peccato patris.

2. Praeterea. Si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles, & mortales nascerentur: mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus in II. de generatione animalium (cap. I. parum a princ. & cap. IV.) Mors autem, & omnis passibilitas provenit ex necessitate materiae. Sed passibilitas, & necessitas moriendi sunt poena peccati originalis. Ergo si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

 3. Prae-

(a) *Ita editi passim MSS. adstipulantibus. Nicolaius hic & infra ter corrigit in* generante.

3. Præterea. Damaſcenus dicit in Lib. III. (orth. Fid. cap. II.) quod *Spiritus ſanctus* (a) *prævenit in Virginem*, de qua Chriſtus erat abſque peccato originali naſciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuiſſet neceſſaria, ſi infectio originalis peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur; & ſic, Eva peccante, eius filii peccatum originale contraherent, etiamſi Adam non peccaſſet.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit Rom. v. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*. Magis autem fuiſſet dicendum, quod per duos intraſſet, cum ambo peccaverint, vel potius per mulierem, quæ primo peccavit, ſi femina peccatum originale in prolem tranſmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios a matre, ſed a patre.

Reſpondeo dicendum, quod huius dubitationis ſolutio ex præmiſſis patet. Dictum eſt enim ſupra (art. 1. huius quæſt.) quod peccatum originale a primo parente traducitur, inquantum ipſe movet ad generationem natorum. Unde dictum eſt (art. præc.) quod ſi materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifeſtum eſt autem ſecundum doctrinam Philoſophorum quod principium activum in generatione eſt a patre, materiam autem mater miniſtrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, ſed a patre. Et ſecundum hoc, ſi Adam non peccante, Eva peccaſſet, filii originale peccatum non contraherent: e converſo autem eſſet, ſi Adam peccaſſet, & Eva non.

Ad primum ergo dicendum, quod in patre præexiſtit filius ſicut in principio activo, ſed in matre ſicut in principio materiali, & paſſivo. Unde non eſt ſimilis ratio.

Ad ſecundum dicendum, quod quibuſdam videtur quod Eva peccante, ſi Adam non peccaſſet, filii eſſent immunes a culpa; paterentur tamen neceſſitatem moriendi, & alias paſſibilitates provenientes ex neceſſitate materiæ, quam mater miniſtrat, non ſub ratione pœnæ, ſed ſicut quoſdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim, & impaſſibilitas primi ſtatus non erat ex conditione materiæ, ut in primo dictum eſt (quæſt. XCVII. art. 1.) ſed ex originali iuſtitia, per quam corpus ſubdebatur animæ, quamdiu anima eſſet ſubiecta Deo. Defectus autem originalis iuſtitiæ eſt peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in poſteros propter peccatum Evæ, manifeſtum eſt quod in filiis non eſſet defectus originalis iuſtitiæ: unde non eſſet in eis paſſibilitas, vel neceſſitas moriendi.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio præveniens in beata Virgine (b) non requirebatur ad auferendam transfuſionem originalis peccati; ſed quia oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret: non enim eſt aliquid digne receptaculum Dei, niſi ſit mundum, ſecundum illud Pſal. XCII. 5. *Domum tuam, Domine, decet ſanctitudo*.

QUAESTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad ſuam eſſentiam, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de peccato originali quantum ad ſuam eſſentiam: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum originale peccatum ſit habitus.

Secundo, utrum ſit unum tantum in uno homine.

Tertio, utrum ſit concupiſcentia.

Quarto, utrum æqualiter ſit in omnibus.

ARTICULUS I. 440

Utrum originale peccatum ſit habitus.

I. diſt. v. *quæſt.* 1. *art.* 1. *& diſt.* VII. *quæſt.* 1. *art.* 1. *ad* 2 *& II. diſt.* XXX. *quæſt.* 1. *art.* 3. *ad* 2. *& veri. quæſt.* XX. *art.* 1. *ad* 2. *& mal. quæſt.* IV. *art.* 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod originale peccatum non ſit habitus. Originale enim peccatum eſt carentia originalis iuſtitiæ, ut Anſelmus dicit in Libro de conceptu virginali (cap. II. & III. & XXVI.) & ſic originale peccatum eſt quædam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non eſt habitus.

2. Præterea. Actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quam originale, inquantum habet plus de ratione volunta-

(a) *Ita editi paſſim. Cod. Alcan.* pervenit. *Al.* provenit. *Item cum textu Damaſceni* ſupervenit.
(b) *Nicolaius per parentheſim*: ſive ſuperveniens in beatam Virginem.

tarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpae; alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpae.

3. Praeterea. In malis actus semper praecedit habitum: nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non praecedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de baptismo puer. (seu de peccat. mer. & remiss. Lib. I. cap. xxxix. & serm. xlv. de temp.) quod *secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes*. Sed habilitas dicitur secundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. l. art. 1.) duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae, & virtutes dicuntur habitus: & hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quam bene se habet, vel male ad aliquid; & praecipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de aegritudine, & sanitate: & hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae; sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur aequalitas sanitatis, & aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, & cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus (*a*) corruptus.

Ad secundum dicendum, quod actuale peccatum est inordinatio quaedam actus; originale vero, cum sit peccatum naturae, est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae, quae habet rationem culpae, inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est (quaest. praec. art. 1.) Huiusmodi autem dispositio naturae inordinata habet rationem habitus; sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus: & propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu, quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale; quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, idest originalis iustitiae, quae prohibebat inordinatos motus, sicut etiam ex aegritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici, quod peccatum originale sit habitus infusus, aut acquisitus per actum (nisi primi parentis, non autem huius personae) sed per vitiatam originem innatus.

ARTICULUS II. 441

Utrum in uno homine sint multa originalia peccata.

II. dist. xxxiii. *quaest.* 1. *art.* 1. *& mal. quaest.* iv. *art.* 1. *cor. fin. & art.* 2. *prin. & art.* 8. *ad* 1. *& Psal.* xxxi. *& Rom.* iv. *lect.* 1. *& cap.* v. *lect.* 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim in Psal. l. 7. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea*. Sed peccatum in quo homo concipitur, est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Praeterea. Unus & idem habitus non inclinat ad contraria: habitus enim inclinat per modum naturae, quae tendit in unum. Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinat ad diversa peccata contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Praeterea. Peccatum originale inficit omnes animae partes. Sed diversae partes animae sunt diversa subiecta peccati, ut ex praemissis patet (quaest. lxxiv.) Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subiectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed contra est quod dicitur Ioan. 1. 29. *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*: quod singulariter dicitur, quia pec-

(*a*) *Al.* contrarius.

peccatum mundi, quod est peccatum originale, est unum, ut Glossa (ordin.) ibid. exponit.

Respondeo dicendum, quod in uno homine est unum peccatum originale. Cuius ratio dupliciter accipi potest. Uno modo ex parte causae peccati originalis. Dictum est enim supra (quaest. praec. art. 2.) quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero, & in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium.

Alio modo potest accipi ratio eius ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causae; unitas autem secundum numerum ex parte subiecti, sicut patet in aegritudine corporali: sunt enim diversae aegritudines specie, quae ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi, vel frigidi, vel ex laesione pulmonis, vel hepatis; una autem aegritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem huius corruptae dispositionis, quae dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis iustitiae, per quam sublata est subiectio humanae mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, & in uno homine non potest esse nisi unum numero.

In diversis autem hominibus est unum specie, & proportione, diversum autem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod pluraliter dicitur, *in peccatis*, secundum illum morem divinae Scripturae, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Matth. II. 20. *Defuncti sunt qui quaerebant animam pueri*: vel quia in peccato originali virtualiter praeexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute: vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiae, inobedientiae, gulae, & alia huiusmodi: ve quia multae partes animae inficiuntur per peccatum originale.

Ad secundum dicendum, quod unus habitus non potest inclinare per se, & directe, id est per propriam formam, ad contraria, sed indirecte, & per accidens, scilicet per remotionem prohibentis; sicut soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria: & similiter, soluta harmonia originalis iustitiae diversae animae potentiae in diversa feruntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale inficit diversas partes animae, secundum quod sunt partes unius totius; sicut & iustitia originalis continebat omnes animae partes in unum: & ideo est unum tantum peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversae partes corporis graventur.

ARTICULUS III. 442

Utrum originale peccatum sit concupiscentia.

III. P. quaest. XXIII. *art.* I. *corp. & II. dist.* XXX. *quaest.* I. *art.* 2. *corp. & ad* 4. *& in expos. lit. & dist.* XXXI. *quaest.* II. *art.* I. *ad* 3. *& dist.* XXXII. *quaest.* I. *art.* I. *ad* I. 3. *&* 4. *& mal. quaest.* III. *art.* 7. *cor. fin. & quaest.* IV. *art.* 2. *per tot. & art.* 4. *ad* 2. *& art.* 6. *ad* 16.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. IV. & XXX.) Sed concupiscentia est secundum naturam: est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quae est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Praeterea. Per peccatum originale sunt in nobis *passiones peccatorum*, ut patet per Apostolum Rom. VII. Sed multae aliae sunt passiones praeter concupiscentiam, ut supra habitum est (quaest. XXIII. art. 4.) Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

3. Praeterea. Per peccatum originale deordinantur omnes animae partes, ut dictum est (art. praec. ad I.) Sed intellectus est supremus inter animae partes, ut patet per Philosophum in X. Ethic. (cap. VII.) Ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. Retract. (cap. XV. parum a princ.) *Concupiscentia est reatus originalis peccati*.

Respondeo dicendum, quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra (art. praec.) quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in

in originali peccato, accipiatur ex parte causae peccati originalis. Oppositorum autem oppositae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis iustitiae, quae ei opponitur.

Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quae quidem subiectio primo & principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est (quaest. IX. art. I.) Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile: quae quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia*. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae.

Ad primum ergo dicendum, quod quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem quae transcendit limites rationis, inest homini contra naturam: & talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XXV. art. I.) passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur sicut ad principaliores; inter quas concupiscentia vehementius movet, & magis sentitur, ut supra habitum est (quaest. XXV. art. 2. ad I.) & ideo concupiscentiae attribuitur tamquam principaliori, & in qua quodammodo omnes aliae passiones includuntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut in bonis intellectus, & ratio principalitatem habent; ita e converso in malis inferior pars animae principalior invenitur, quae obnubilat, & trahit rationem, ut supra dictum est (quaest. LXXX. art. 2.) Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia; licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

ARTICULUS IV. 443

Utrum peccatum originale sit aequaliter in omnibus.

II. dist. XXXII. *quaest.* I. *art.* I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit aequaliter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est (art. praec.) Sed non omnes aequaliter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est aequaliter in omnibus.

2. Praeterea. Peccatum originale est quaedam inordinata dispositio animae, sicut aegritudo est quaedam inordinata dispositio corporis. Sed aegritudo recipit *magis*, & *minus*. Ergo peccatum originale recipit *magis*, & *minus*.

3. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. I. de nupt. & concupiscent. (cap. XXIII. & XXIV.) quod *libido transmittit originale peccatum in prolem*. Sed contingit esse maiorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale potest esse maius in uno quam in alio.

Sed contra est quia peccatum originale est peccatum naturae, ut dictum est (quaest. praec. art. 2.) Sed natura aequaliter est in omnibus. Ergo & peccatum originale.

Respondeo dicendum, quod in originali peccato sunt duo: quorum unum est defectus originalis iustitiae; aliud autem est relatio huius defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur.

Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit *magis*, & *minus*: quia totum donum originalis iustitiae est sublatum: privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors, & tenebrae, non recipiunt *magis*, & *minus*, sicut supra dictum est (quaest. LXXIII. art. 2.) Similiter etiam nec quantum ad secundum: aequaliter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatae originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpae: relationes enim non recipiunt *magis*, & *minus*. Unde manifestum est quod peccatum originale non potest esse magis in uno quam in alio.

Ad primum ergo dicendum, quod soluto vinculo originalis iustitiae, sub quo quodam ordine omnes vires animae conti-

tinebantur, unaquæque vis animæ tendit in suum proprium motum, & tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animæ esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quam alter, non est ratione peccati originalis; cum in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis iustitiæ, & æqualiter in omnibus partes inferiores animæ sibi relinquantur; sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est (hic sup.)

Ad secundum dicendum, quod ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem causam, etiamsi sit eiusdem speciei; puta si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse maior, vel minor putrefactio, & propinquior, vel remotior a principio vitæ. Sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod libido, quæ transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis: quia dato quod virtute divina concederetur alicui quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis iustitiæ: & talis libido in omnibus est æqualis.

QUAESTIO LXXXIII.

De subiecto originalis peccati,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de subiecto originalis peccati: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum subiectum originalis peccati per prius sit caro, vel anima.

Secundo, si anima, utrum per essentiam, aut per potentias suas.

Tertio, utrum voluntas per prius sit subiectum peccati originalis, quam aliæ potentiæ animæ.

Quarto, utrum aliquæ potentiæ animæ sint specialiter infectæ, scilicet generativa, vis concupiscibilis, & sensus tactus.

ARTICULUS I. 444

Utrum originale peccatum sit magis in carne quam in anima.

II. dist. XVIII. *quæst.* II. *art.* I. *ad* 3. *& dist.* XXX. *quæst.* I. *art.* 2. *ad* 4. *& dist.* XXXI. *quæst.* I. *art.* I. *ad* 2. *&* 4. *& quæst.* 2. *art.* I. *per tot. & ver. quæst.* XXV. *art.* 6. *cor. & quæst.* XXVII. *art.* 6. *ad* 2. *& mal. quæst.* IV. *art.* 3. *&* 4. *& Rom.* V. *lect.* 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale magis sit in carne quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix huius repugnantiæ in carne consistit: dicit enim Apostolus ad Rom. VII. 23. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Præterea. Unumquodque potius est in causa quam in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente quam in aqua calefacta. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quam in anima.

3. Præterea. Peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum *rationem seminalem*. Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in anima, sed in carne.

4. Præterea. Anima rationalis creata a Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quod ex sua creatione, vel infusione inquinaretur; & sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis, & infusionis.

5. Præterea. Nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infecto infunderet, ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpæ, Deus, qui ipsa sapientia est, numquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

Sed contra est quod idem est subiectum virtutis, & vitii, sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subiectum virtutis. Dicit enim Apostolus ad Rom. VII. 18. *Scio quod non ha-*

habitat in me, hoc est in carne mea, bonum. Ergo caro non potest esse subiectum originalis peccati, sed solum anima.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter: uno modo sicut in causa vel principali, vel instrumentali; alio modo sicut in subiecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli Rom. v. 12. *In quo omnes peccaverunt.* In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana.

Sed sicut in subiecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima. Cuius ratio est, quia, sicut supra dictum est (quaest. lxxxi. art. 1.) hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut a voluntate alicuius hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes eius. In qua quidem derivatione potest attendi quod quicquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quae quocumque modo potest esse particeps peccati vel per modum subiecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpae; sicut ex voluntate gulae (a) provenit concupiscentia cibi ad concupiscibilem, & sumptio cibi ad manus, & os, quae inquantum moventur a voluntate ad peccandum, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam, & ad interiora membra, quae non sunt nata moveri a voluntate, non habet rationem culpae. Sic igitur cum anima possit esse subiectum culpae, caro autem de se non habeat quod sit subiectum culpae; quicquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpae; quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpae, sed poenae. Sic igitur anima est subiectum peccati originalis, non autem caro.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. I. Retract. (cap. xxvi. versus fin.) Apostolus loquitur ibi de homine iam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subiacet poenae, ratione cuius peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quod caro sit subiectum culpae, sed solum poenae.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali; non autem oportet quod aliquid sit principalius in causa instrumentali quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

Ad tertium dicendum, quod anima huius hominis non fuit secundum *seminalem rationem* in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo: eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

Ad quartum dicendum, quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cum creatio importet respectum animae ad solum Deum, non potest dici, quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum & ad Deum infundentem, & ad carnem, cui infunditur anima. Et ideo habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici, quod anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus, cui infunditur.

Ad quintum dicendum, quod bonum commune praefertur bono singulari. Unde Deus secundum suam sapientiam non praetermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio huius animae; praesertim cum natura animae hoc habeat ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in I. habitum est (quaest. cxviii. art. 3.) Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quam nullo modo esse, praesertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

ARTICULUS II. 445

Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animae quam in potentiis.

Inf. art. 3. con. & II. dist. XXXI. *quaest.* II. *art.* I. *& ver. quaest.* XXV. *art.* 6. *cor. & quaest.* XXVII. *art.* 6. *ad* 2. *& mal. quaest.* IV. *art.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit per prius in essentia animae quam in potentiis.

(a) Al. pervenit.

tiis. Anima enim nata est esse subiectum peccati quantum ad id quod potest a voluntate moveri. Sed anima non movetur a voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

2. Praeterea. Peccatum originale opponitur originali iustitiae. Sed originalis iustitia erat in aliqua potentia animae, quae est subiectum virtutis. Ergo & peccatum originale est magis in potentia animae quam in eius essentia.

3. Praeterea. Sicut a carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animae derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima quam in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animae quam in eius essentia.

4. Praeterea. Peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est (quaest. lxxxii. art. 3.) Sed concupiscentia est in potentiis animae. Ergo & peccatum originale.

Sed contra est quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est (quaest. lxxxi. art. 1.) Anima autem est forma, & natura corporis secundum essentiam suam, & non secundum potentias, ut in I. habitum est (quaest. lxxvi. art. 1.) Ergo anima est subiectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

Respondeo dicendum, quod illud animae est principaliter subiectum alicuius peccati ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati; sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensus, quae pertinet ad vim concupiscibilem, sicut obiectum proprium eius, sequitur quod vis concupiscibilis sit proprium subiectum illius peccati.

Manifestum est autem quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animae quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis: quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut in I. habitum est (quaest. lxxvi. art. 1.) Unde anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut motio voluntatis alicuius proprie pervenit ad potentias animae, non autem ad animae essentiam; ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis pervenit primo ad animae essentiam, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod etiam originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae: erat enim donum divinitus datum humanae naturae, quam per prius respicit essentia animae quam potentiae. Potentiae enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subiecta peccatorum actualium, quae sunt peccata personalia.

Ad tertium dicendum, quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam: quae etsi sit posterior in ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis, & naturae. Essentia autem animae comparatur ad potentias, sicut subiecta ad accidentia propria, quae sunt posteriora subiecto & ordine generationis, & etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod concupiscentia se habet materialiter, & ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est (quaest. lxxxii. art. 3.)

ARTICULUS III. 446

Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem quam alias potentias.

Inf. art. 4. ad 1. & II. dist. xxx. quaest. 1. art. 3. co. & ad 4. & ver. quaest. xxv. art. 6. cor. & quaest. xxvii. art. 6. ad 2. & mal. quaest. iv. art. 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cuius actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativae potentiae. Ergo inter ceteras potentias animae videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Praeterea. Peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliae vires animae propinquiores sunt carni quam voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quae utuntur organo corporali. Ergo magis in eis est peccatum originale quam in voluntate.

3. Praeterea. Intellectus est prior voluntate: non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale-

ginale inficit omnes potentias animæ, videtur quod per prius inficiat intellectum, tamquam priorem.

Sed contra est quod iustitia originalis per prius respicit voluntatem: est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit in Lib. de conceptu virginali (cap. III. a med.) Ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

Respondeo dicendum, quod in infectione peccati originalis duo est considerare. Primo quidem inhærentiam eius ad subiectum; & secundum hoc primo respicit essentiam animæ, ut dictum est (art. præc.) Deinde oportet considerare inclinationem eius ad actum; & hoc modo respicit potentias animæ.

Oportet ergo quod illam per prius respiciat quæ primam inclinationem habet ad peccandum. Hæc autem est voluntas, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxiv. ar. 1. & 2.) Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale non caufatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiæ generativæ parentis. Unde non oportet quod (a) sua potentia generativa sit primum subiectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem a carne ad animam; alium vero ab essentia animæ ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis; secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo quamvis aliæ potentiæ, scilicet sensitivæ, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiæ animæ, tamquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod intellectus quodammodo præcedit voluntatem, inquantum proponit ei suum obiectum; alio vero modo voluntas præcedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum; quæ quidem motio pertinet ad peccatum.

(a) *Nicolai* vias potentia.

ARTICULUS IV. 447

Utrum præfatæ potentiæ sint magis infectæ quam aliæ.

II. dist. XXIV. *quæst.* II. *art.* 5. *& dist.* XXXI. *quæst.* I. *art.* 2. *& IV. dist.* XXXI. *quæst.* I. *art.* I. *ad* I. *& ver. quæst.* XXV. *art.* 6. *cor. & mal. quæst.* IV. *art.* 2. *ad* 12. *& art.* 5. *ad* I.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prædictæ potentiæ non sint magis infectæ quam aliæ. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem quæ prius potest esse subiectum peccati. Hæc autem est rationalis pars, & præcipue voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. Præterea. Nulla vis animæ inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult. sub fin.) Ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

3. Præterea. Visus inter alios sensus est spiritualior, & propinquior rationi, inquantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in I. Metaph. (circ. princ. Lib.) Sed infectio culpæ primo est in ratione. Ergo visus magis est infectus quam tactus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. XVI. XVII. XIX. & XXIV.) quod *infectio originalis culpæ maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur*. Sed illa membra deserviunt generativæ virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quæ maxime concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem, & sensum tactus.

Respondeo dicendum, quod illa corruptio præcipue *infectio* nominari solet quæ nata est in aliud transferri: unde & morbi contagiosi, sicut lepra, & scabies, & huiusmodi, *infectiones* dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est (quæst. lxxxi. art. 1.) Unde potentiæ quæ ad huiusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectæ. Huiusmodi autem actus deservit generativæ, inquantum ad generationem ordinatur: habet

bet autem in se delectationem tactus, quæ est maximum obiectum concupiscibilis. Et ideo cum omnes partes animæ dicantur esse corruptæ per peccatum originale, specialiter tres prædictæ dicuntur esse corruptæ, & infectæ.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale ex ea parte qua inclinat in peccata actualia, præcipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est (art. præc.) Sed ex ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remote.

Ad secundum dicendum, quod infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potentias quæ moventur a voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpæ non derivatur a voluntate eius qui ipsam contrahit, sed per originem naturæ, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis; sed delectatio perficitur in tactu: & ideo talis infectio magis attribuitur tactui quam visui.

QUAESTIO LXXXIV.

De causa peccati, secundum quod unum peccatum alterius peccati causa est,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati, secundum quod unum peccatum est causa alterius: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Secundo, utrum superbia sit initium omnis peccati.

Tertio, utrum præter superbiam, & avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata.

Quarto, quot, & quæ sint capitalia vitia.

ARTICULUS I. 448

Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Infr. art. 2. c. fin. & art. 3. ad 1. & art. 4. ad 4. & 2. 2. quæst. CXIX. art. 2. ad 1. & mal. quæst. VIII. art. 1. ad 1. & quæst. XXIII. art. 1. ad 5. & Rom. VII. lect. 2. & I. Cor. XI. lect. 4. fin. & I. Ethic. lect. 6.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quæ est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Præterea. Appetitus eorum quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiæ, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur in I. Ethic. (cap. V. circ. fin.) Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

3. Præterea. Frequenter invenitur quod avaritia, quæ *cupiditas* nominatur, oritur ex aliis peccatis, puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulæ. Non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed contra est quod dicit Apostolus I. ad Timoth. ult. 10. *Radix omnium malorum est cupiditas.*

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam cupiditas tripliciter dicitur. Uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum; & sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cuiuscumque boni temporalis; & sic est genus omnis peccati: nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est (quæst. LXXI. art. 6. & quæst. LXXII. art. 1.) Tertio modo sumitur, prout significat quamdam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinate appetenda: & sic dicunt, cupiditatem esse radicem omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum: sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit.

Et hæc quidem, quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli, qui dixit cupiditatem

tem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos qui *cum velint divites fieri, incidunt in tentationes, & laqueum diaboli; eo quod radix omnium malorum est cupiditas*. Unde manifestum est quod loquitur de cupiditate, secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc dicendum est, quod cupiditas, secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quae alimentum praestat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, & (a) adhibendi desiderium cuiuscumque peccati, eo quod ad habenda quaecumque temporalia bona potest homo per pecuniam iuvari, secundum quod dicitur Eccle. x. 19. *pecuniae obediunt omnia*. Et secundum hoc patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod non ab eodem oritur virtus, & peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni: & ideo appetitus illius boni quod iuvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni: & ideo caritas, quae est amor Dei, ponitur radix virtutum, secundum illud Ephes. III. 17. *In caritate radicati, & fundati*.

Ad secundum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiae propter se quaerantur tamquam ultimus finis, sed quia multum quaeruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quam quaedam bona singularia, quae simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non quaeritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest ut non semper eodem modo operetur; ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius; sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur, ratione praedicta (in corp. art.)

ARTICULUS II. 449

Utrum superbia sit initium omnis peccati.

2. 2. *quaest.* CLXII. *art.* 2. & *art.* 5. *ad* 1. & *art.* 7. *ad* 1. & *II. dist.* XLII. *quaest.* II. *art.* 1. *ad* 8. & *IV. dist.* XVII. *quaest.* II. *art.* 1. *quaest.* 1. *cor.* & *Rem.* I. *lect.* 8. *fin.* & *cap.* VII. *lect.* 4. & *I. Cor.* XI. *lect.* 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris; & ita videtur idem esse radix, & initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est (art. praec.) Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

2. Praeterea. Eccli. x. 14. dicitur: *Initium superbiae hominis* est *apostatare a Deo*. Sed apostasia a Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiae. Ergo ipsa non est initium omnis peccati.

3. Praeterea. Illud videtur esse initium omnis peccati quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. ult. & in Psalm. LXIV. a princ.) Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. x. 15. *Initium omnis peccati superbia*.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriae excellentiae: & sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod importat quemdam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi eius praecepto: & sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo secundum quod importat quamdam inclinationem ad huiusmodi contemptum ex corruptione naturae: & sic dicunt, quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate: quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur, & fovetur, & propter hoc cupiditas

(a) *Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. & Patav. an.* 1698. *Al*, habendi, *item* adipiscendi. *Garcia* adimplendi.

ditas dicitur *radix*; sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cuius præcepto homo subdi recusat; & ideo vocatur *initium*, quia ex parte aversionis incipit ratio mali.

Et hæc quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem Sapientis, qui dicit: *Initium omnis peccati est superbia*. Manifeste enim loquitur de superbia, secundum quod est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut patet per hoc quod subdit: *Sedes ducum superborum destruxit Deus*: & de hac materia loquitur ibi fere in toto capitulo. Et ideo dicendum est, quod superbia etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati.

Considerandum est enim, quod in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis, & executionis. In primo quidem ordine habet rationem principii finis, ut supra multoties dictum est (quæst. I. art. I. ad I. & art. 3. ad 2. quæst. XX. art. I. ad 2. & quæst. lvII. art. 4.) Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem singularem, & excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis est primum id quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiæ. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est (art. præc.)

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod *apostatare a Deo* dicitur esse initium superbiæ ex parte aversionis: ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus: & sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quædam conditio generalis omnis peccati, quæ est aversio ab incommutabili bono.

Vel potest dici, quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiæ, quia est prima superbiæ species. Ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subiici, & præcipue nolle subdi Deo: ex quo contingit quod homo supra se ipsum indebite extollatur quantum ad alias superbiæ species.

Ad tertium dicendum, quod in hoc homo se amat quod sui excellentiam vult: idem enim est se amare, quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

ARTICULUS III. 450

Utrum præter superbiam, & avaritiam sint alia peccata specialia, quæ dici debeant capitalia.

Inf. art. 4. & locis ibi citatis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod præter superbiam, & avaritiam non sint quædam alia peccata specialia, quæ dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, ut dicitur in II. de Anima (tex. 38.) nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur *radix omnium malorum*, videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, & nullum aliud peccatum.

2. Præterea. Caput habet quemdam ordinem ad alia membra, inquantum a capite in omnia membra diffunditur quodammodo sensus, & motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis; & ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Præterea. Capitalia crimina dicuntur quæ capite plectuntur. Sed tali pœna puniuntur quædam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moralium (cap. xvII. versus fin.) enumerat quædam specialia vitia, quæ dicit esse *capitalia*.

Respondeo dicendum, quod *capitale* dicitur a capite. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium, & directivum totius animalis. Unde metaphorice omne principium, & directivum *caput* vocatur: & etiam homines qui alios dirigunt, & gubernant, *capita* aliorum esse dicuntur.

Dicitur ergo vitium capitale uno modo a capite proprie dicto: & secundum hoc peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis pœna punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale, prout metaphorice significat principium, vel directivum aliorum: & sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, & præcipue secundum originem causæ finalis, quæ est for-

formalis origo, ut supra dictum est (quæst. XVIII. art. 6. & quæst. LXXII. art. 6.) Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum, & quodammodo ductivum aliorum. Semper enim ars, vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur, & imperat circa ea quæ sunt ad finem. Unde Gregorius XXXI. Moralium (cap. XVII. a med.) huiusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

Ad primum ergo dicendum, quod capitale dicitur denominative a capite: quod quidem est per quamdam derivationem, vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, & non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quæ habent rationem primæ originis, sicut avaritia, quæ dicitur *radix*, & superbia, quæ dicitur *initium*; sed etiam illa quæ habent rationem originis propinquæ respectu plurium peccatorum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum caret ordine ex parte aversionis, ex hac enim parte habet rationem mali; malum autem secundum Augustinum in Libro de natura boni (cap. IV.) est *privatio modi, speciei, & ordinis*. Sed ex parte conversionis respicit quoddam bonum: & ideo ex hac parte dicitur habere ordinem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de capitali peccato, secundum quod dicitur a reatu pœnæ. Sic autem hic non loquimur.

ARTICULUS IV. 451

Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia.

***II. dist.* XLII. *quæst.* II. *art.* 3. *& mal. quæst.* VIII. *art.* 1.**

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quæ sunt *inanis gloria*, *invidia*, *ira*, *avaritia*, *tristitia*, *gula*, *luxuria*. Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra dictum est (quæst. LXI. art. 2. & 3.) Ergo & vitia principalia, sive capitalia non sunt nisi quatuor.

2. Præterea. Passiones animæ sunt quædam causæ peccati, ut supra dictum est (quæst. LXXVII.) Sed passiones animæ principales sunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata, scilicet de spe, & timore: enumerantur autem aliqua vitia ad quæ pertinet delectatio, & tristitia: nam delectatio pertinet ad gulam, & luxuriam; tristitia vero ad accidiam, & invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. Præterea. Ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. Præterea. Sicut cupiditas, sive avaritia est radix peccati; ita superbia est peccati initium, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. Præterea. Quædam peccata committuntur quæ ex nullo horum causari possunt; sicut cum aliquis errat ex ignorantia, vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur, ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii sic enumerantis XXXI. Moral. (cap. XVII. versus fin.)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, præcipue secundum rationem causæ finalis. Huiusmodi autem origo potest attendi dupliciter. Uno quidem modo secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maxime afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitæ sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem: & secundum hoc in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum: & secundum harum rationum distinctionem distinguuntur capitalia vitia.

Movet autem aliquid appetitum dupliciter. Uno modo directe, & per se; & hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem secundum eamdem rationem ad fugiendum. Alio modo indirecte, & quasi per aliud, sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adiunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adiunctum.

Ee 2 Bo-

Bonum autem hominis est triplex. Est enim primo quoddam bonum animae, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, sicut excellentia laudis, vel honoris: & hoc bonum inordinate prosequitur *inanis gloria*. Aliud est bonum corporis: & hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus, & potus; & hoc bonum inordinate prosequitur *gula*: aut ad conservationem speciei, sicut coitus; & ad hoc ordinatur *luxuria*. Tertium bonum est exterius, scilicet divitiae; & ad hoc ordinatur *avaritia*. Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt quatuor mala contraria.

Vel aliter. Bonum praecipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cuius ratione est primo quaedam perfectio: nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia, vel claritas, quam appetit *superbia*, vel *inanis gloria*. Secundo de ratione eius est sufficientia, quam appetit *avaritia* in divitiis eam promittentibus. Tertio est de conditione eius delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VII.) & in X. (cap. VI. VII. & VIII.) & hanc appetunt *gula*, & *luxuria*.

Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum coniunctum, hoc contingit dupliciter. Quia aut hoc est respectu boni proprii; & sic est *accidia*, quae tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adiunctum: aut est de bono alieno; & hoc si sit sine insurrectione, pertinet ad *invidiam*, quae tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriae excellentiae: aut est cum quadam insurrectione ad vindictam; & sic est *ira*. Et ad eadem vitia pertinet prosecutio mali oppositi.

Ad primum ergo dicendum, quod non est eadem ratio originis in virtutibus, & vitiis. Nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod timor, & spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis; quae etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem, & tristitiam: & ideo delectatio, & tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tamquam principalissimae passiones, ut supra habitum est (quaest. XXV. art. 4.)

Ad tertium dicendum, quod ira licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, idest iusti vindicativi, ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad quartum dicendum, quod superbia dicitur esse *initium omnis peccati*, secundum rationem finis, ut dictum est (art. 2. huius quaest.) & secundum eamdem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, (a) quasi universale vitium, non connumeratur aliis, sed magis ponitur velut *regina quaedam omnium vitiorum*, sicut Gregorius dicit (Lib. XXXI. Moral. cap. XVII. vers. fin.) Avaritia autem dicitur *radix* secundum aliam rationem, sicut supra dictum est (art. 1. huius quaest.)

Ad quintum dicendum, quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri.

Potest tamen dici, quod omnia peccata quae ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad accidiam, ad quam pertinet negligentia, qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem. Ignorantia enim quae potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra dictum est (quaest. LXXVI. art. 1. & 2.) Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum scilicet ignorat quod *non sunt facienda mala, ut eveniant bona*.

QUAESTIO LXXXV.

De effectibus peccati,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus peccati: & primo quidem de corruptione boni naturae; secundo de macula animae; tertio de reatu poenae.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, utrum bonum naturae diminuatur per peccatum.

Se-

(a) *Ita codd. Alcan. & Tarrac, primus tamen omittit* aliis. *Editi* non quasi universale vitium connumeratur aliis &c.

Secundo, utrum totaliter tolli possit.

Tertio de quatuor vulneribus quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum.

Quarto, utrum privatio modi, speciei, & ordinis sit effectus peccati.

Quinto, utrum mors, & alii defectus corporales sint effectus peccati.

Sexto, utrum sint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS I. 452

Utrum peccatum diminuat bonum naturæ.

I. P. quæst. XLVIII. *art.* 4. *& II. dist.* 3. *quæst.* IV. *art.* I. *ad* 5. *& dist.* XXX. *quæst.* I. *art.* I. *ad* 2. *& III. dist.* XX. *art.* I. *quæst.* I. *ad* 2. *& III. cont. cap.* XII. *& mal. quæst.* II. *art.* II.

AD primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non diminuat bonum naturæ. Peccatum enim hominis non est gravius quam peccatum dæmonis. Sed bona naturalia in dæmonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 19.) Ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminuit.

2. Præterea. Transmutato posteriori, non transmutatur prius: manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura præexistit actioni voluntariæ. Ergo, facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturæ diminuatur.

3. Præterea. Peccatum est actus quidam; diminutio autem est passio. Nullum autem agens ex hoc ipso quod agit, patitur; potest autem contingere quod in unum agat, & ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suæ naturæ.

4. Præterea. Nullum accidens agit in suum subiectum: quia quod patitur, est potentia ens; quod autem subiicitur accidenti, iam est actu ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturæ, sicut accidens in subiecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturæ: diminuere enim quoddam agere est.

Sed contra est quod, sicut dicitur Lucæ x. *homo descendens ab Hierusalem in Iericho*, idest in defectum peccati, *expoliatur gratuitis, & vulneratur in naturalibus*, ut Beda exponit (ut habet Glos. ordin. sed non sub eius nomine.) Ergo peccatum diminuit bonum naturæ.

Respondeo dicendum, quod bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici. Primo ipsa principia naturæ, ex quibus ipsa natura constituitur, & proprietates ex his causatæ, sicut potentiæ animæ, & alia huiusmodi. Secundo quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est (quæst. LXIII. art. I.) ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ. Tertio modo potest dici bonum naturæ, donum originalis iustitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ.

Primum igitur bonum naturæ nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad similes actus, ut supra dictum est (quæst. LI. art. 2.) Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio eius ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de bono primo naturæ, quod est *esse*, *vivere*, & *intelligere*, ut patet eius verba intuenti.

Ad secundum dicendum, quod natura etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quamdam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariæ actionis; sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur (a) ad terminum.

Ad tertium dicendum, quod actio voluntaria procedit ex diversis potentiis, quarum una est activa, & alia passiva. Et ex hoc contingit quod per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic agente, ut supra dictum est (quæst. LI. art. 2.) cum de generatione habituum ageretur.

Ad quartum dicendum, quod accidens non agit effective in subiectum; agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur, quod albedo facit album. Et sic nihil prohibet quod peccatum diminuat bonum naturæ; eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni natu-

ræ,

(a) *Ita cum codd. Alcan. & Tarrac. editi passim. Edit. Rom.* ad Deum.

ræ, inquantum pertinet ad inordinationem actus. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quod talis inordinatio causatur per hoc quod in actibus animæ aliquid est activum, & aliquid passivum; sicut sensibile movet appetitum sensitivum, & appetitus sensitivus inclinat rationem, & voluntatem, ut supra dictum est (quæst. lxxvii. art. 1. & quæst. lxxx. art. 1.) & ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quod accidens agat in proprium subiectum, sed secundum quod obiectum agit in potentiam, & una potentia agit in aliam, & deordinat ipsam.

ARTICULUS II. 453

Utrum totum bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum.

Inf. quæst. xciii. *art. 6. ad* 1. *& I. P. quæst.* xlviii. *art.* 4. *& II. dist.* vi. *art.* 4. *ad* 3. *& dist.* xxxiv. *art.* 5. *& mal. quæst.* ii. *art.* 12. *& III. con. cap.* cxviii.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri. Bonum enim naturæ humanæ finitum est, cum & ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione. Cum ergo bonum naturæ continue per peccatum diminui possit, videtur quod possit quandoque totaliter consumi.

2. Præterea. Eorum quæ sunt unius naturæ, similis est ratio de toto, & de partibus; sicut patet in aere, & in aqua, & carne, & omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturæ est totaliter uniforme. Cum igitur pars eius possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Præterea. Bonum naturæ quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habilitas prædicta totaliter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec cæcus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. xiii. & xiv.) quod *malum non est nisi in bono*. Sed malum culpæ non potest esse in bono virtutis, vel gratiæ, quia est ei contrarium. Ergo oportet quod sit in bono naturæ. Non ergo totaliter tollit ipsum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) bonum naturæ quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem: quæ quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est: ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia iam non esset capax peccati. Unde non est possibile quod prædictum naturæ bonum totaliter tollatur.

Cum autem inveniatur huiusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad huius manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, tamen numquam totaliter consumi. Dicit enim Philosophus in I. Physic. (text. 37.) quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eamdem quantitatem, totaliter tandem consumetur; puta si a quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat subtractio secundum eamdem proportionem, & non secundum eamdem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi; puta si quantitas dividatur in duas partes, & a dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi; ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo quod prius subtrahebatur.

Sed hoc in proposito non habet locum. Non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturæ quam præcedens, sed forte magis, si sit gravius.

Et ideo aliter est dicendum, quod prædicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim, sicut in radice, in natura rationali; & tendit in bonum virtutis, sicut in terminum, & finem. Dupliciter igitur potest intelligi eius diminutio: uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est (art. præc.) Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infini-

finitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis: sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum; diminuitur autem hæc inclinatio, vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit, quando fit diminutio per subtractionem; hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti; quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum & ad principium, & ad terminum; secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur, & quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem; alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ. Sed quod non reducatur in actum, contingit, quia deest gratia secundum divinam iustitiam: sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ, inquantum est animal naturaliter habens visum; sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ reducere possit, formando organum, quod requiritur ad videndum.

ARTICULUS III. 454

Utrum convenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiscentia.

Inf. art. 5. cor. & mal. quæst. II. art. II. cor. fin. & Gal. III. lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur vulnera naturæ esse ex peccato consequentia, scilicet *infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiscentia*. Non enim idem est effectus, & causa eiusdem. Sed ista ponuntur causa peccatorum, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxvi. art. I. & quæst. lxxvii. art. 3. & 5. & quæst. lxxviii.) Ergo non debent poni inter effectus peccati.

2. Præterea. *Malitia* nominatur quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Præterea. *Concupiscentia* est quiddam naturale, cum sit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturæ. Ergo *concupiscentia* non debet poni vulnus naturæ.

4. Præterea. Dictum est (quæst. lxxvii. art. 3.) quod idem est peccare ex infirmitate, & ex passione. Sed *concupiscentia* passio quædam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

5. Præterea. Augustinus in Libro de natura & gratia (cap. lxvii. a med. & Lib. I. Retract. cap. ix. a med.) ponit duo pœnalia animæ peccanti scilicet *ignorantiam*, & *difficultatem*; ex quibus oritur *error*, & *cruciatus*: quæ quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quod alterum eorum insufficienter ponatur.

In contrarium autem est auctoritas Bedæ (quo loco, non occurrit.)

Respondeo dicendum, quod per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animæ vires; & ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta. Hæc autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut iam dictum est (quæst. lxxxi. art. 2.) Et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem: & ipsa destitutio *vulneratio naturæ* dicitur.

Sunt autem quatuor potentiæ animæ quæ possunt esse subiecta virtutum, ut supra dictum est (quæst. lxxiv.) scilicet *ratio*, in qua est prudentia; *voluntas*, in qua est iustitia; *irascibilis*, in qua est fortitudo; *concupiscibilis*, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantiæ*; inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiæ*; inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis*; inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiæ*.

Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet (art. I. & 2. huius quæst.) etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum & ratio hebetatur præcipue in agendis, & voluntas induratur ad

bonum, & maior difficultas bene agendi accrescit, & concupiscentia magis exardescit.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum præcedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quod *malitia* non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundum quod dicitur Genes. VIII. 21. (*a*) *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxII. art. 3. ad 1.) *concupiscentia* intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi; quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

Ad quartum dicendum, quod *infirmitas* communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animæ, & impedit rationem. Sed Beda accepit *infirmitatem* stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad quintum dicendum, quod *difficultas*, quæ ponitur ab Augustino, includit ista tria quæ pertinent ad appetitivas potentias, scilicet *malitiam*, *infirmitatem*, & *concupiscentiam*. Ex his enim tribus contingit quod aliquis non facile tendit in bonum. *Error* autem, & *dolor* sunt vulnera consequentia: ex hoc enim aliquis dolet quod infirmatur circa ea quæ concupiscit.

ARTICULUS IV. 455

Utrum privatio modi, speciei, & ordinis sit effectus peccati.

Vir. quæst. 1. art. 8. ad 12.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod privatio modi, speciei, & ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus in Lib. de natura boni (cap. III. circ. fin.) quod *ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum*. Sed peccatum non annullat bonum naturæ. Ergo non privat modum, speciem, & ordinem.

2. Præterea. Nihil est causa sui ipsius. Sed peccatum est *privatio modi, speciei, & ordinis*, ut Augustinus dicit in Lib. de natura boni (cap. IV. XXXVI. & XXXVII.) Ergo privatio modi, speciei, & ordinis non est effectus peccati.

3. Præterea. Diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species, & ordo, cum sint quædam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cuiuslibet peccati privatio modi, speciei, & ordinis.

Sed contra est quod peccatum est in anima, sicut infirmitas in corpore, secundum illud Psal. VI. 3. *Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum*. Sed infirmitas privat modum, speciem, & ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem, & ordinem animæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut in primo dictum est (quæst. v. art. 5.) modus, species, & ordo consequuntur unumquodque bonum creatum, inquantum huiusmodi, & etiam unumquodque ens. (*b*) Omne enim esse, & bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscuiusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis, sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram. Unde & in VIII. Metaph. (text. 10.) dicitur, quod *formæ rerum sunt sicut numeri*: & ex hoc habet modum quemdam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum sunt diversi gradus modi, speciei, & ordinis.

Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ, quod habet suum modum, speciem, & ordinem: & illud nec privatur, nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis: & hoc etiam habet suum modum, speciem, & ordinem: & hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est (art. 2. huius quæst.) sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis, & gratiæ, quod etiam habet suum modum, speciem, & ordinem: & hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem, & ordinem: & huius privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum est privatio modi, & speciei, & ordinis;

(a) *Vulgata*: Sensus enim, & cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua. (b) *Ita cum cod. Alcan. aliisque editi fere omnes. Garcia depravatam putat lectionem: cui præ esse habet ens edit. Pat. an.* 1698.

dinis; & privat, vel diminuit modum, speciem, & ordinem.

Unde patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quod modus, species, & ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet (in corp. art.) Unde simul privantur, & diminuuntur.

ARTICULUS V. 456

Utrum mors, & alii corporales defectus sint effectus peccati.

2. 2. *quæst.* clxiv. *& II. dist.* xxx. *quæst.* 1. *art.* 1. *& III. dist.* xvi. *quæst.* 1. *art.* 1. *& IV. prol. prin. & dist.* iv. *quæst.* iii. *art.* 1. *quæst.* 5. *& IV. cont. cap.* lii. *& mal. quæst.* v. *art.* 4. *& opusc.* iii. *cap.* cxcvii. cxcviii. cxcix. ccxli. ccxlii. *& Rom.* iii. *lect.* 3. *& Hebr.* ix. *fin.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod mors, & alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit æqualis, & effectus erit æqualis. Sed huiusmodi defectus non sunt æquales in omnibus, sed in quibusdam huiusmodi defectus magis abundant; cum tamen peccatum originale sit in omnibus æquale, sicut dictum est (quæst. lxxxii. art. 4.) cuius videntur huiusmodi defectus maxime esse effectus. Ergo mors, & huiusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2. Præterea. Remota causa, removetur effectus. Sed remoto omni peccato per baptismum, vel pœnitentiam, non removentur huiusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

3. Præterea. Peccatum actuale habet plus de ratione culpæ quam originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale. Non ergo mors, & alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. v. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors.*

Respondeo dicendum, quod aliquid est causa alterius dupliciter: uno modo quidem per se; alio modo per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suæ naturæ, vel formæ producit effectum: unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa. Unde cum mors, & huiusmodi defectus sint præter intentionem peccantis, manifestum est quod peccatum non est per se causa istorum defectuum.

Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens; sicut dicitur in VIII. Physic. (text. 32.) quod divellens columnam, per accidens movet lapidem columnæ superpositum: & hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, & omnium huiusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in primo habitum est (quæst. xcvii. ar. 1.) Et ideo, subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est (ar. præc. & quæst. lxxxiii. ar. 3.) ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis iustitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ. Unde etiam mors, & omnes defectus corporales consequentes sunt quædam pœnæ originalis peccati. Et quamvis huiusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis.

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas causæ per se causat æqualem effectum. Augmentata enim, vel diminuta causa per se, augetur, vel diminuitur effectus. Sed æqualitas causæ removentis prohibens non ostendit æqualitatem effectuum: si quis enim æquali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi æqualiter moveantur; sed ille velocius movebitur qui gravior erit secundum proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remota originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi: & secundum hoc secundum diversitatem naturalis complexionis quorumdam corpora pluribus defectibus subiacent, quorumdam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato æquali.

Ad secundum dicendum, quod culpa originalis, & actualis removetur ab eodem, a quo etiam removentur & huiusmodi defectus, secundum illud Apostoli Rom. viii. 11. *Vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum eius in vobis.*

bis. Sed utrumque fit secundum ordinem divinæ sapientiæ congruo tempore. Oportet enim quod ad immortalitatem, & impassibilitatem gloriæ, quæ in Christo inchoata est, & per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus eius. Unde oportet quod ad tempus eius passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.

Ad tertium dicendum, quod in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, & rationem culpæ. Ex parte quidem substantiæ actus potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur, & moriuntur; sed ex parte culpæ privat gratiam, quæ datur homini ad rectificandum animæ actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis iustitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat huiusmodi defectus, sicut originale.

ARTICULUS VI. 457

Utrum mors, & alii defectus sint naturales homini.

II. dist. XXX. *quæst.* I. *art.* I. *co. fin. & ad* I. *& III. dist.* XVI. *quæst.* I. *art.* I. *ad* 3. *& mal. quæst.* V. *art.* 5. *& Rom.* V. *lect.* 3. *& Hebr.* IX.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod mors, & huiusmodi defectus sint homini naturales. Corruptibile enim, & incorruptibile differunt genere, ut dicitur in X. Metaph. (text. 26.) Sed homo est eiusdem generis cum aliis animalibus, quæ sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

2. Præterea. Omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suæ. Sed corpus humanum est huiusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

3. Præterea. Calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum, & humidum. Cum igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur in II. de Anima (text. 50.) videtur quod mors, & huiusmodi defectus sint homini naturales.

1. Sed contra. Quicquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed *Deus mortem non fecit*, ut dicitur Sap. I. 13. Ergo mors non est homini naturalis.

2. Præterea. Id quod est secundum naturam, non potest dici pœna, nec malum: quia unicuique rei est conveniens id quod ei est naturale. Sed mors, & huiusmodi defectus sunt pœna peccati originalis, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo non sunt homini naturales.

3. Præterea. Materia proportionatur formæ, & qualibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est (in procem. huius part. & quæst. III. art. 8.) Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, ut in I. habitum est (quæst. lxxv. art. 6.) Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

Respondeo dicendum, quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo secundum naturam universalem; alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa, & conservativa uniuscuiusque rei: & secundum hanc omnis corruptio, & defectus est contra naturam, ut dicitur in II. de cælo (text. 37.) quia huiusmodi virtus intendit esse, & conservationem eius cuius est.

Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturæ, puta in aliquo cælestium corporum, vel alicuius superioris substantiæ, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur *natura naturans*: quæ quidem virtus intendit bonum, & conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis, & corruptionis in rebus: & secundum hoc corruptiones, & defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formæ, quæ est principium essendi, & perfectionis, sed secundum inclinationem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse, quantum potest; nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, præter animam rationalem, eo quod ipsa non est subiecta omnino materiæ corporali, sicut aliæ formæ; quinimmo habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitum est (quæst. lxxv. art. 2. & quæst. lxxvi. art. 1. ad 4.) Unde ex parte suæ for-

formæ naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia & ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiæ sibi relictæ, sed non secundum naturam formæ.

Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materiæ; aliæ vero tres ex parte formæ. Unde ad earum solutionem considerandum est, quod forma hominis, quæ est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua; sed corpus humanum, quod est (a) corruptibile, secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ, & quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia: una scilicet quam agens eligit; alia quæ non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiæ: sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram, & ductilem, quæ subtiliari possit, ut sit apta incisioni; & secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello: sed hoc quod ferrum sit frangibile, & rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri; nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret, si posset: unde hæc dispositio materiæ non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc quod est temperatæ complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus, & aliarum virtutum sensitivarum, & motivarum; sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiæ; nec est electum a natura; quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturæ; & dono iustitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, ut in primo dictum est (quæst. XCVII. art. 1.) Et secundum hoc dicitur, quod *Deus mortem non fecit*, & quod mors est pœna peccati.

Unde patet responsio ad obiecta.

QUAESTIO LXXXVI.

De macula peccati,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de macula peccati: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum macula animæ sit effectus peccati.

Secundo, utrum remaneat in anima post actum peccati.

ARTICULUS I. 458

Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima.

Inf. quæst. LXXXIX. *art.* 1. *&* 2. 2. *quæst.* LXXXVII. *art.* 6. *co. & IV. dist.* XVIII. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 1. *cor.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturæ inferioris: unde *radius solaris non inquinatur per tactum corporum fœtidorum*, ut Augustinus dicit in Libro contra quinque hæreses (cap. v. a med.) Sed anima humana est multo superioris naturæ quam res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Præterea. Peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est (quæst. LXXIV. art. 1. & 2.) voluntas autem est in ratione, ut dicitur in III. de Anima (text. 42.) Sed ratio, sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Præterea. Si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio, vel habitus: nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem, & habitus non est: contingit enim remota dispositione, vel habitu, adhuc remanere maculam, ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, & postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positive in anima. Similiter etiam nec

(a) *Ita cum codd. Tarrac. & Alcan. editi passim, Edit. Rom.* incorruptibile.

nec est privatio pura: quia omnia peccata eveniunt ex parte aversionis, & privationis gratiæ. Sequeretur ergo quod omnium peccatorum esset una macula. Ergo macula non est effectus peccati.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XLVII. 22. Salomoni: *Dedisti maculam in gloria tua*: & Ephes. V. 27. *Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam*: & utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

Respondeo dicendum, quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, & aurum, & argentum, aut aliud huiusmodi.

In rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ, & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene, & decenter agendum. Est autem quasi quidam animæ tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhæret aliquibus rebus contra lumen rationis, & divinæ legis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXI. art. 6.)

Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula animæ metaphorice vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis e converso anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhærendo contra lumen rationis, & divinæ legis.

Ad secundum dicendum, quod actio intellectus perficitur, secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus: & ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatæ animam conglutinat: & ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhæret, secundum illud Oseæ IX. 10. *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt*.

Ad tertium dicendum, quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quamdam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum: & ideo diversa peccata diversas maculas inducunt: & est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex obiecto alicuius corporis, & secundum diversitatem corporum obiectorum diversificantur umbræ.

ARTICULUS II. 459

Utrum macula maneat in anima post actum peccati.

Inf. quæst. LXXXVII. *art.* 6. *cor.* & *ad* 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus, vel dispositio. Sed macula non est habitus, vel dispositio, ut supra habitum est (art. præc. arg. 3.) Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

2. Præterea. Hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra dictum est (art. præc. ad 4.) Sed transeunte corpore non manet umbra. Ergo & transeunte actu peccati, non manet macula.

3. Præterea. Omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem maculæ est actus peccati. Ergo, remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

Sed contra est quod dicitur Iosue XXII. 17. *An parum est vobis, quia peccastis in Beelphegor, & usque in præsentem diem macula huius sceleris in vobis permanet?*

Respondeo dicendum, quod macula peccati remanet in anima etiam transeunte actu peccati.

Cuius ratio est, quia macula, sicut dictum est (art. præc.) importat quemdam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis, vel divinæ legis. Et ideo quamdiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis, & ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis, vel legis divinæ; non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat; sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui; sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod post actum peccati nihil positive remanet in anima, nisi dispositio, vel habitus; remanet tamen aliquid privative, scilicet privatio coniunctionis ad divinum lumen.

Ad secundum dicendum, quod transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in aequali propinquitate, & habitudine ad corpus illuminans; & ideo statim umbra transit: sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod (a) actus peccati facit distantiam a Deo; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis; ita nec cessante actu peccati, tollitur macula.

QUAESTIO LXXXVII.

De reatu poenae,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de reatu poenae: & primo de ipso reatu; secundo de mortali, & veniali peccato, quae distinguuntur secundum reatum.

Et circa primum quaeruntur octo.

Primo, utrum reatus poenae sit effectus peccati.

Secundo, utrum peccatum possit esse poena alterius peccati.

Tertio, utrum aliquod peccatum faciat reum aeterna poena.

Quarto, utrum faciat reum poena infinita secundum quantitatem.

Quinto, an omne peccatum faciat reum aeterna, & infinita poena.

Sexto, utrum reatus poenae possit remanere post peccatum.

Septimo, utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato.

Octavo, utrum unus sit reus poenae pro peccato alterius.

ARTICULUS I. 460

Utrum reatus poenae sit effectus peccati.

II. dist. XXX. *quaest.* I. *art.* 2. *cor. & dist.* XXII. *quaest.* I. *art.* I. *co. & dist.* XLII. *quaest.* I. *art.* 2. *cor. & in expos. lit.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod reatus poenae non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus eius. Sed reatus poenae per accidens se habet ad peccatum, cum sit praeter intentionem peccantis. Ergo reatus poenae non est effectus peccati.

2. Praeterea. Malum non est causa boni. Sed poena bona est, cum sit iusta, & a Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

3. Praeterea. Augustinus dicit in I. Conf. (cap. XII. in fin.) quod *omnis inordinatus animus sibi ipsi est poena*. Sed poena non causat reatum alterius poenae, quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum poenae.

Sed contra est quod dicitur Rom. II. 9. *Tribulatio, & angustia in omnem animam operantis malum*. Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit poenam, quae nomine *tribulationis*, & *angustiae* designatur.

Respondeo dicendum, quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit altero contrario superveniente: propter quod *aquae calefactae magis congelantur*, ut dicitur in I. Meteor. (cap. XII. circ. fin.) Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis: unde quicquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine, & principe ordinis deprimatur.

Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit: & ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur: quae quidem depressio poena est.

(a) *Ita communiter. Cod. Alcan.* affectus, *eumdem cum aliis mss. & editis verborum ordinem retinens. Garcia sic ponenda censet:* actus peccati facit distantiam a Deo hoc modo sicut motus localis facit distantiam localem: quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris.

est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici pœna potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriæ rationis; secundo ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter, vel temporaliter, politice, seu œconomice; tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit & contra rationem, & contra legem humanam, & contra legem divinam.

Unde triplicem pœnam incurrit: unam quidem a seipso, quæ est conscientiæ remorsus; aliam vero ab homine; tertiam vero a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna consequitur peccatum, inquantum malum est ratione suæ inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis (*a*) præter intentionem ipsius; ita & reatus pœnæ.

Ad secundum dicendum, quod pœna quidem iusta esse potest & a Deo, & ab homine inflicta: unde ipsa pœna non est effectus peccati directe, sed solum dispositive. Sed peccatum facit hominem esse reum pœnæ, quod est malum: dicit enim Dionysius IV. cap. de div. Nomin. (part. 4. lect. 18.) quod *puniri non est malum, sed fieri pœna dignum*. Unde reatus pœnæ directe ponitur effectus peccati.

Ad tertium dicendum, quod pœna illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius pœnæ per hoc quod pervertit ordinem legis divinæ, vel humanæ.

ARTICULUS II. 461

Utrum peccatum possit esse pœna peccati.

2. 2. quæst. XXXVI. *art.* 2. *ad* 4. *&* *I. dist.* XLVI. *art.* 2. *ad* 4. *& II. dist.* XXXVI. *art.* 2. *& mal. quæst.* I. *art.* 4. *ad* I. *& Rom.* I. *lect.* 7.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse pœna peccati. Pœnæ enim sunt inductæ, ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum in X. Ethic. (cap. ult. parum a princ.) Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est pœna peccati.

2. Præterea. Pœnæ iustæ sunt a Deo, ut patet per Augustinum in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. LXXXII.) Peccatum autem non est a Deo, & est iniustum. Non ergo peccatum potest esse pœna peccati.

3. Præterea. De ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem. Sed peccatum est a voluntate, ut ex supradictis patet (quæst. LXXIV. art. 1. & 2.) Ergo peccatum non potest esse pœna peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. XI. a med. & Lib. XXV. Moral cap. IX. circ. princ.) quod *quædam peccata sunt pœnæ peccati*.

Respondeo dicendum, quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se scilicet, & per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse pœna peccati. Peccatum enim per se consideratur, secundum quod egreditur a voluntate, sic enim habet rationem culpæ. De ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem, ut in I. habitum est (quæst. XLVIII. art. 5.) Unde manifestum est quod peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse pœna peccati.

Per accidens autem peccatum potest esse pœna peccati tripliciter. Primo quidem ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis. Sunt enim causæ inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio diaboli, & alia huiusmodi: quæ quidem causæ impediuntur per auxilium divinæ gratiæ, quæ subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiæ sit quædam (*b*) pœna, & a Deo, ut supra dictum est (quæst. LXXIX. art. 3.) sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, pœna dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus Rom. I. 24. dicens: *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum*, quæ sunt animæ passiones, quia scilicet deserti homines ab auxilio divinæ gratiæ, vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse pœna præcedentis peccati. Alio modo ex parte substantiæ actus, qui afflictionem inducit; sive sit actus interior, ut patet in ipsa ira, & invidia; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur, & damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap. V. 7. *Lassati sumus in via iniquitatis*. Tertio modo ex parte effectus, ut scili-

cet

(*a*) *Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. & Nicolai. Edit. Patavina cum Garcia* & præter.

(*b*) *Nicolaius* pœna a Deo.

cet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectus consequentis. Sed his duobus ultimis modis unum peccatum non solum est pœna praecedentis peccati, sed etiam sui.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur, quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores, & cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifestum est quod pœna ordinatur ad emendationem: quia hoc ipsum quod homo laborem, & detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato secundum se.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS III. 462

Utrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.

Inf. art. 5. *& III. P. quæst.* lxxxvi. *art.* 4. *& II. dist.* xlii. *quæst.* 1. *art.* 5. *& III. dist.* xxix. *quæst.* 1. *art.* 3. *& IV. dist.* xlvi. *quæst.* 1. *art.* 2. *& III. cont. cap.* cxlvii. *&* clxiv. *& IV. cap.* xcv. *& opusc.* iii. *cap.* clxxxv. *&* clxxxviii. *& Rom.* ii. *lect.* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. Pœna enim iusta adæquatur culpæ: iustitia enim æqualitas est: unde dicitur Isaiæ xxvii. 8. *In mensura contra mensuram, cum abiecta fuerit, iudicabis eam*. Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum pœnæ æternæ.

2. Præterea. Pœnæ medicinæ quædam sunt, ut dicitur in II. Ethic. (cap. iii. ante med.) Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem: quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, ut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. vi. circ. med.) Ergo nulla pœna debet esse infinita.

3. Præterea. (*a*) Nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur. Sed (*b*) *Deus .... non delectatur in perditione hominum*, ut dicitur Sap. i. 13. Ergo non puniet homines pœna sempiterna.

4. Præterea, Nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed pœna est per accidens: non est enim secundum naturam eius qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxv. 46. *Ibunt hi in supplicium æternum*: & Marc. iii. 29. dicitur: *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed erit reus æterni delicti*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus: unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus pœnæ. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, eius virtute alii defectus reparari possunt: sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio nisi sola virtute divina; si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam, vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhæret per caritatem.

Et ideo quæcumque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum æternæ pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna peccato proportionatur secundum acerbitatem tam in iudicio divino, quam in humano. Sed, sicut Augustinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. xi.) in nullo iudicio requiritur ut pœna adæquetur culpæ secundum durationem. Non enim quia adulterium, vel homicidium in momen-

(a) *Ita codd. Tarrac. & Alcan. Edit. passim*: Nullus sapiens facit &c. *Edit. Pat. an.* 1698. Nullus sapiens facit aliquid propter se, nisi in seipso delectetur. (b) *Vulgata*: Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione vivorum.

mento committitur, propter hoc momentanea pœna punitur; sed quandoque quidem perpetuo carcere, vel exilio, quandoque etiam morte; in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a societate viventium: & sic repræsentat suo modo æternitatem pœnæ inflictæ divinitus. Iustum tamen est secundum Gregorium (Lib. IV. Dialog. cap. xlıv.) quod *qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur*. Dicitur autem aliquis *in suo æterno* peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Unde dicit Gregorius IV. Moral. (ubi non occurrit, sed hab. loc. sup. cit.) quod *iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere*.

Ad secundum dicendum, quod pœna quæ etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis; sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu pœnæ peccare desistant, secundum illud Prov. xix. 25. *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit*. Sic igitur & æternæ pœnæ reproborum a Deo inflictæ, sunt medicinales his qui consideratione pœnarum abstinent a peccatis, secundum illud Psal. lix. 6. *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus, ut liberentur dilecti tui*.

Ad tertium dicendum, quod Deus non delectatur in pœnis propter ipsas, sed delectatur in ordine suæ iustitiæ, quæ hoc requirit.

Ad quartum dicendum, quod pœna etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur (*a*) ad privationem ordinis, & ad Dei iustitiam: & ideo, durante inordinatione, semper durat pœna.

ARTICULUS IV. 463

Utrum peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Hierem. x. 24. *Corripe me Domine, verumtamen in iudicio, & non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me*. Ira autem Dei, vel furor metaphorice significat vindictam divinæ iustitiæ: redigi autem in nihilum, est pœna infinita; sicut & ex nihilo aliquid facere, est virtutis infinitæ. Ergo secundum vindictam divinam peccatum punitur pœna infinita secundum quantitatem.

2. Præterea. Quantitati culpæ respondet quantitas pœnæ, secundum illud Deuter. xxv. 2. *Pro mensura peccati erit & plagarum modus*. Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum: tanto enim gravius est peccatum, quanto maior est persona contra quam peccatur; sicut gravius peccatum est percutere principem, quam percutere hominem privatum. Dei autem magnitudo est infinita. Ergo pœna infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

3. Præterea. Dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, & quantitate. Sed duratione est pœna infinita. Ergo & quantitate.

Sed contra est quod secundum hoc omnium peccatorum mortalium pœnæ essent æquales: non enim est infinitum infinito maius.

Respondeo dicendum, quod pœna proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum, & ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita: non enim possunt esse actus creaturæ infiniti.

Ex parte igitur aversionis respondet peccato pœna damni, quæ etiam est infinita: est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conversionis respondet ei pœna sensus, quæ etiam est finita.

Ad primum ergo dicendum, quod omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinæ iustitiæ: quia repugnat perpetuitati pœnæ, quæ est secundum divinam iustitiam, ut dictum est (in corp. & art. præc.) Sed in nihilum redigi dicitur, qui spiritualibus bonis privatur, secundum illud I. Cor. xiii. 2. *Si non habuero caritatem, nihil sum*.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis: sic enim homo contra Deum peccat.

Ad

(*a*) *Ita cum cod. Alcan. aliisque editi quos vidimus omnes. Theologi ad reparationem.*

Ad tertium dicendum, quod duratio pœnæ respondet durationi culpæ, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculæ, qua durante manet reatus pœnæ; sed acerbitas pœnæ respondet gravitati culpæ. Culpa autem quæ est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret; & ideo debetur ei pœna æterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem; & ideo non debetur ei ex hac parte pœna infinita secundum quantitatem.

ARTICULUS V. 464

Utrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

Sup. art. 3. & *locis ibid. citatis.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. Pœna enim, ut dictum est (art. præc.) proportionatur culpæ. Sed pœna æterna differt a temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum; cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeatur pœna æterna, sicut dictum est (art. 3. huius quæst.) videtur quod nulli peccato debeatur pœna temporalis tantum.

2. Præterea. Peccatum originale est minimum peccatorum: unde & Augustinus dicit in Ench. (cap. XCIII.) quod *mitissima pœna est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur*. Sed peccato originali debetur pœna perpetua: numquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, ut patet per id quod Dominus dicit Ioan. III. 3. *Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei*. Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum pœna erit æterna.

3. Præterea. Peccato non debetur maior pœna ex hoc quod alteri peccato adiungitur; cum utrumque peccatum suam habeat pœnam taxatam secundum divinam iustitiam. Sed peccato veniali debetur pœna æterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato: quia in inferno nulla esse potest remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur pœna æterna. Nulli ergo peccato debetur pœna temporalis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in IV. Dialog. (cap. XXXIX.) quod *quædam leviores culpæ post hanc vitam remittuntur*. Non ergo omnia peccata pœna æterna puniuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. & 3. huius quæst.) peccatum causat reatum pœnæ æternæ, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinæ iustitiæ, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem, inquantum plus, vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem; puta cum homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum eius faciendo. Unde huiusmodi peccatis non debetur æterna pœna, sed temporalis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus; differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quædam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quædam vero per inordinationem circa ea quæ sunt ad finem: finis autem ultimus ab his quæ sunt ad finem, in infinitum differt.

Ad secundum dicendum, quod peccato originali non debetur pœna æterna ratione suæ gravitatis, sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio pœnæ.

Et similiter dicendum est ad tertium de veniali peccato. Aeternitas enim pœnæ non respondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius, ut dictum est (art. 3. huius quæst.)

ARTICULUS VI. 465

Utrum reatus pœnæ remaneat post peccatum.

II. dist. XLII. *quæst.* 1. *art.* 2. & *IV. dist.* XIV. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 2. *ad* 1. & *ver. quæst.* XXVIII. *art.* 2. *ad* 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod reatus pœnæ non remaneat post peccatum. Remota enim causa, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus pœnæ. Ergo, remoto peccato, cessat reatus pœnæ.

2. Præterea. Peccatum removetur per hoc

hoc quod homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur pœna, sed magis præmium. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus pœnæ.

3. Præterea. *Pœnæ sunt medicinæ*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. a princ.) Sed postquam aliquis iam est ab infirmitate curatus, non adhibetur sibi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum pœnæ.

Sed contra est quod dicitur II. Regum XII. 13. quod *David dixit ad Nathan: Peccavi Domino. Dixitque Nathan ad David: Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Verumtamen, quia blasphemare fecisti* (*a*) *inimicos nomen Domini, filius qui natus est tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis a Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur; & sic reatus pœnæ remanet, peccato remoto.

Respondeo dicendum, quod in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpæ, & macula sequens. Planum est autem quod cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum pœnæ, inquantum transgreditur ordinem divinæ iustitiæ, ad quem non redit nisi per quamdam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem iustitiæ reducit, ut scilicet qui plus voluntati suæ indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinæ iustitiæ aliquid contra illud quod vellet, spontaneus, vel invitus patiatur. Quod etiam in iniuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem pœnæ reintegretur æqualitas iustitiæ. Unde patet quod cessante actu peccati, vel iniuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ.

Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo coniungitur; per cuius distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra dictum est (quæst. LXXXVI. art. 1.) Coniungitur autem Deo homo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinæ iustitiæ acceptet, ut scilicet vel ipse sibi pœnam spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat: utroque enim modo pœna rationem satisfactionis habet. Pœna autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnæ. Est enim de ratione pœnæ quod sit contra voluntatem. Pœna autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut nunc; & per hoc est voluntaria: unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria, sicut patet ex his quæ supra de voluntario, & involuntario dicta sunt (quæst. VI. art. 6.) Dicendum est ergo, quod remota macula culpæ, potest quidem remanere reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut cessante actu peccati, remanet macula, ut supra dictum est (quæst. LXXXVI. art. 2.) ita etiam potest remanere reatus; cessante vero macula, non remanet reatus secundum eamdem rationem, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod virtuoso non debetur pœna simpliciter; potest tamen sibi deberi pœna ut satisfactoria: quia hoc ipsum ad virtutem pertinet ut satisfaciat pro his in quibus offendit vel Deum, vel hominem.

Ad tertium dicendum, quod remota macula, sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem iustitiæ, & ad amovendum scandalum aliorum, ut ædificentur in pœna qui sunt scandalizati culpa, ut patet ex exemplo de David inducto (in arg. *Sed cont.*)

ARTICULUS VII. 466

Utrum omnis pœna sit propter aliquam culpam.

III. P. quæst. XIV. *art.* 1. *ad* 2. *& II. dist.* XXX. *quæst.* 1. *art.* 2. *& dist.* XXXVI. *art.* 4. *& IV. dist.* XV. *quæst.* 1. *art.* 4. *quæst.* 2. *ad* 3. *& III. cont. cap.* CXLI. *& mal. quæst.* 1. *art.* 4. *corp.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod non omnis pœna sit propter aliquam culpam. Dicitur enim Ioan. IX. 3. de cæco nato: *Neque hic peccavit, neque parentes eius, ut nasceretur cæcus.* Et similiter videmus quod multi pueri etiam baptizati graves pœnas patiuntur, ut puta febres, dæmonum oppressiones, & multa huiusmodi; cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati; & antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quam in aliis pueris qui

(a) *Vulgata*: inimicos Domini propter verbum hoc, filius &c.

qui hæc non patiuntur. Non ergo omnis pœna pro peccato est.

2. Præterea. Eiusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, & quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus. Dicitur enim de iniquis in Psalm. lxxii. 5. *In labore hominum non sunt, & cum hominibus non flagellabuntur*: & Iob xxi. 7. *Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis*: & Habacuc I. 13. dicitur: (a) *Quare respicis contemptores, & taces conculcante impio iustiorem se?* Non ergo omni pœna infligitur pro culpa.

3. Præterea. De Christo dicitur I. Petr. II. 22. quod *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius*; & tamen ibidem dicitur, quod *passus est pro nobis*. Ergo non semper pœna a Deo dispensatur pro culpa.

Sed contra est quod dicitur Iob IV. 7. *Quis umquam innocens periit, aut quando recti deleti sunt? Quin potius vidi eos, qui operantur iniquitatem, flante Deo, periisse*. Et Augustinus dicit in I. Retract. (cap. IX. ad fin.) quod *omnis pœna iusta est, & pro peccato aliquo impenditur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. præc.) pœna potest dupliciter considerari, simpliciter, & inquantum satisfactoria.

Pœna quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria: & quia contingit eos qui differunt in reatu pœnæ, esse unum secundum voluntatem unione amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, pœnam voluntarius pro alio portat; sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum.

Si vero loquamur de pœna simpliciter, secundum quod habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam: sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel a Deo, vel ab homine pro peccato commisso punitur: quandoque vero ad culpam originalem; & hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem pœna originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis iustitiæ; sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt.

Sciendum tamen est, quod quandoque aliquid videtur esse pœnale, quod tamen non habet simpliciter rationem pœnæ. Pœna enim est species mali, ut in I. dictum est (quæst. XLVIII. art. 5.) Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animæ, corporis, & exteriorum rerum, contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in maiori; sicut cum patitur detrimentum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animæ, & propter gloriam Dei: & tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid: unde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ: nam & medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia huiusmodi non proprie habent rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto quia hoc ipsum quod oportet humanæ naturæ medicinas pœnales adhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna originalis peccati. In statu enim innocentiæ non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est pœnale in talibus reducitur ad originalem culpam sicut ad causam.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus, & pœnæ originalis peccati, ut dictum est (in corp. art. & quæst. lxxxv. art. 5.) & manent etiam post baptismum propter causam superius dictam: & quod non sint æqualiter in omnibus, contingit propter naturæ diversitatem, quæ sibi relinquitur, ut supra dictum est (quæst. lxxxii. art. 4. ad 2.) Ordinantur tamen huiusmodi defectus secundum divinam providentiam ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui pœnis admonentur, & etiam ad gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia, & corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva: bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam iustitiam ut virtuosis det spiritualia bona, & de temporalibus bonis, vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem. Ut enim Dionysius dicit VIII. cap. de div. Nom. (lect. 4.) *divinæ iustitiæ est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus*. Aliis vero hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Unde in Psalm. lxxii. 6. concluditur: *Ideo tenuit eos superbia*.

Ad tertium dicendum, quod Christus pœ-

(a) Vulgata: Quare respicis super iniqua agentes, & taces devorante impio iustiorem se?

pœnam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

ARTICULUS VIII. 467

Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius.

2.2. *quaest.* CVIII. *art.* 4. *cor.* & *ad* 1. & *II. dist.* XXXIII. *quaest.* 1. *art.* 2. & *IV. dist.* XLVI. *ar.* 2. *quaest.* 3. *cor.* & *quaest.* 11. *art.* 2. *quaest.* 2. *ad* 3. & *mal. quaest.* IV. *art.* 1. *ad* 19. & *art.* 8. *ad* 6. 7. 8. 9. 12. & 15. & *quaest.* V. *art.* 4. *cor.* & *quol.* XII. *art.* 24. *ad* 1. & *Psal.* XVIII. *fin.* & *Isai.* XIV. & *Ioan.* IX.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exodi XX. 5. *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem* (*a*) *his qui oderunt me*; & Matth. XXIII. 35. dicitur: *Ut veniat super vos omnis sanguis iustus qui effusus est super terram.*

2. Praeterea. Iustitia humana derivatur a iustitia divina. Sed secundum iustitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine laesae maiestatis. Ergo etiam secundum divinam iustitiam unus punitur pro peccato alterius.

3. Praeterea. Si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam; non magis hoc diceretur de filiis quam de extraneis, qui simili pœna puniuntur his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur quod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII. 20. *Filius non portabit iniquitatem patris.*

Respondeo dicendum, quod si loquamur de pœna satisfactoria, quae voluntarie assumitur, contingit quod unus portet pœnam alterius, inquantum sunt quodammodo unum, sicut iam dictum est (art. praec.)

Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta, inquantum habet rationem pœnae, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur: quia actus peccati aliquid personale est.

Si autem loquamur de pœna quae habet rationem medicinae, sic contingit quod unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim (art. praec.) quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quaedam pœnales medicinae ordinatae ad salutem animae. Unde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo, vel ab homine, utpote filios pro patribus, & subditos pro dominis, inquantum sunt quaedam res eorum; ita tamen quod si filius, vel subditus est particeps culpae, huiusmodi pœnalis defectus habet rationem pœnae quantum ad utrumque, scilicet & eum qui punitur, & eum pro quo punitur; si vero non sit particeps culpae, habet rationem pœnae quantum ad eum pro quo punitur, quantum vero ad eum qui punitur, rationem medicinae tantum; nisi per accidens, inquantum peccato alterius consentit: ordinatur enim ei ad bonum animae, si patienter sustineat. Pœnae vero spirituales non sunt medicinales, quia bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animae nullus patitur detrimentum sine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus pœnis, ut dicit Augustinus in epist. ad Avitum (ad Auxilium) unus non punitur pro alio: quia quantum ad animam filius non est res patris. Unde & huius causam Dominus assignans dicit Ezech. XVIII. 4. *Omnes animae meae sunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod utrumque dictum videtur esse referendum ad pœnas temporales, vel corporales, inquantum filii sunt quaedam res parentum, & successores praedecessorum. Vel si referatur ad pœnas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae: unde in Exod. additur, *His qui oderunt me*: & in Matth. XXIII. 32. dicitur: *Et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii in peccatis parentum nutriti proniores sunt ad peccandum tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem sequentes: sunt etiam maiori pœna digni, si pœnas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit, *In tertiam & quartam generationem*, quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam & quartam generationem videant; & sic mutuo videre possunt & filii peccata parentum ad imitandum, & patres pœnas filiorum ad dolendum.

Ad secundum dicendum, quod pœnae illae sunt corporales, & temporales, quas iustitia humana uni pro peccato alterius infligit; & sunt remedia quaedam, vel medicinae contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii cohibeantur a similibus culpis.

Ad tertium dicendum, quod magis (*b*) dicuntur puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei: tum quia pœna propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccaverunt, ut dictum est (in corp. art.) inquantum filius est quaedam res patris: tum

(*a*) *Vulgata* eorum. (*b*) *Al.* debeat.

tum etiam quia & domestica exempla, & domesticæ pœnæ magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; & si ex eorum pœnis non est deterritus, obstinatior videtur: unde & est maiori pœna dignus.

QUAESTIO LXXXVIII.

De peccato veniali, & mortali,

in sex articulos divisa.

DEinde quia peccatum veniale, & mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis: & primo considerandum est de veniali per comparationem ad mortale; secundo de veniali secundum se.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

Secundo, utrum distinguantur genere.

Tertio, utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale.

Quarto, utrum veniale peccatum possit fieri mortale.

Quinto, utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale.

Sexto, utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICULUS I. 468

Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

II. dist. XLII. *quæst.* I. *art.* 3. *& III. cont. cap.* CXXXIX. *fin. &* CXLIII. *& mal. quæst.* VII. *art.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus XXII. Lib. contra Faustum (cap. XXVII. in princ.) *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* Sed esse contra legem æternam, dat peccato quod sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

2. Præterea. Apostolus dicit I. Corinth. X. 31. *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid* (a) *aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed contra hoc præceptum facit quicumque peccat: non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

3. Præterea. Quicumque amore alicui rei inhæret, inhæret ei vel sicut fruens, vel sicut utens, ut patet per Augustinum I. de doctr. christ. (cap. III. & IV.) Sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quasi utens: non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit; quod proprie est uti, ut Augustinus dicit ibid. (cap. III.) Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed *frui rebus utendis est humana perversitas*, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXX. parum a princ.) Cum ergo perversitas peccatum mortale nominetur, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Præterea. Quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit a bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in hom. super Ioan. (scilicet tract. 41. a med. & in Enchir. cap. XLIV. in fin.) quod *crimen est quod damnationem meretur; veniale autem est quod non meretur damnationem.* Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Respondeo dicendum, quod aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita, quæ si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur; sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quod ridere metaphorice de prato dicitur, propter eius floritionem, & virorem, opponitur ei quod est arescere.

Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice, secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quædam infirmitas animæ, ut supra habitum est (quæst. LXXI. art. I. ad 3. & quæst. LXXII. art. 5. & quæst. LXXIV. art. 9. ad 2.) peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis ex eo quod in-

(a) In Vulgata deest aliud.

inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicuius principii, ut dictum est (quæst. lxxii. art. 5.) Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est (quæst. lxxii. art. 5. & quæst. lxxxvii. art. 3.) qui quidem, si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut supra dictum est (quæst. lxxxvii. ar. 3.) quia inordinationes eorum quæ sunt ad finem, reparantur ex fine; sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari quod sit principalius, sicut nec error qui est circa principia: & ideo huiusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt: & hæc dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est (quæst. lxxxvii. art. 6.) Secundum hoc ergo mortale, & veniale opponuntur, sicut reparabile, & irreparabile: & hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quæ omnem morbum & corporalem, & spiritualem potest reparare.

Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio peccati in veniale, & mortale non est divisio generis in species, quæ æqualiter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus prædicatur secundum prius, & posterius: & ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, & in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis: non enim est contra legem: quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat; sed facit præter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit.

Ad secundum dicendum, quod illud præceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper: & sic non facit contra hoc præceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se, & omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem: quia non excludit caritatem, quæ habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum, quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

ARTICULUS II. 469

Utrum peccatum mortale, & veniale differant genere.

Sup. quæst. lxxii. *art.* 5. *&* *II. dist.* xxiv. *quæst.* iii. *art.* 6. *ad* 6. *&* *dist.* xlii. *quæst.* i. *art.* 4. *cor.* *&* *IV. dist.* xvi. *quæst.* iii. *art.* 2. *quæst.* 4. *ad* 5. *&* *mal. quæst.* i. *art.* 8. *co.* *&* *quæst.* vii. *art.* 1. *&* *opusc.* iii. *cap.* clxxviii.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale, & mortale non differant genere; scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, & aliquod veniale ex genere. Bonum enim, & malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam, sive ad obiectum, ut supra dictum est (quæst. xviii. art. 2. & 8.) Sed secundum quodlibet obiectum, vel materiam contingit peccare mortaliter, & venialiter: quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale, & mortale non differunt genere.

2. Præterea. Sicut dictum est supra (art. præc.) peccatum mortale dicitur quod est irreparabile; peccatum autem veniale quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod sit ex

ma

malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur; esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem, vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale, & veniale differunt, sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate, & ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra dictum est (quæst. lxxvi. lxxvii. & lxxviii.) Ergo peccatum veniale, & mortale non differunt genere.

3. Præterea. Supra dictum est (quæst. lxxiv. art. 3. ad 3. & art. 10.) quod subiti motus tam sensualitatis, quam rationis sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

Sed contra est quod Augustinus in sermone de purgatorio enumerat quædam genera peccatorum venialium, & quædam genera peccatorum mortalium.

Respondeo dicendum, quod peccatum veniale a venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum; & sic dicit Ambrosius (Lib. de parad. cap. xiv. a med.) quod *omne peccatum per pœnitentiam fit veniale*; & hoc dicitur veniale ex eventu: alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter, vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam, ut cum fit ex infirmitate, vel ignorantia; & hoc dicitur veniale ex causa: in toto autem ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur pœnam æternam, sed temporalem: & de hoc venia li ad præsens intendimus: de primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum.

Sed veniale tertio modo dictum potest habere genus determinatum; ita quod aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, & aliquod mortale ex genere, secundum quod genus, vel species actus determinatur ex obiecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat caritati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale: unde est mortale ex genere; sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, periurium, & huiusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, & similia: unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei, & proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, & alia huiusmodi: & talia sunt peccata venialia ex suo genere, ut supra dictum est (quæst. lxxxvii. art. 5.)

Sed quia actus morales recipiunt rationem boni, & mali non solum ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est (quæst. lxxvii. art. 6. & quæst. lxxviii. art. 4.) contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere, ratione sui obiecti, fit mortale ex parte agentis: vel quia in eo constituit finem ultimum; vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum.

Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, idest non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actus, sicut supra dictum est (quæst. lxxiv. art. 10.) de subitis motibus infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divinæ caritati, convincitur præferre illud caritati divinæ, & per consequens plus amare ipsum quam Deum: & ideo aliqua peccata ex genere (*a*) quæ de se repugnant caritati, habent quod aliquid diligatur supra Deum; & sic sunt ex genere suo mortalia.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus.

ARTICULUS III. 470

Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale.

2. 2. quæst. XXIV. *art.* 10. *cor. fin. & quæst.* CLXXXVI. *art.* 9. *corp. & I. dist.* XVII. *quæst.* II. *art.* 5. *corp. fin. & II. dist.* XLII. *quæst.* I. *art.* 3. *& ver. quæst.* XXVI. *art.* 6. *ad* 16. *& mal. quæst.* VII. *art.* 1. *ad* 7. *& art.* 3. *co. & ad* 1. *&* 3. *& art.* 6. *ad* 5. *& quæst.* XIV. *ar.* 2. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio-

(*a*) *Ita optime codd. & editi passim. Theologi* quod de se.

positio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale, & mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est (art. 1. huius quæst.) Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

2. Præterea. Actus disponit ad aliquid simile in specie sibi: unde in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) dicitur, quod *ex similibus actibus generantur similes dispositiones, & habitus*. Sed peccatum mortale, & veniale differunt genere, seu specie, ut dictum est (art. præc.) Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Præterea. Si peccatum dicatur veniale, quod disponit ad mortale, oportebit quod quæcumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale: dicit enim Augustinus in regula, quod *superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant*. Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia: quod est inconveniens.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. XIX. 1. *Qui spernit minima, paulatim defluit*. Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quod totaliter defluat per peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod disponens est quodammodo causa. Unde secundum duplicem modum causæ est duplex dispositionis modus. Est enim causa quædam movens directe ad effectum, sicut calidum calefacit: est etiam causa indirecte movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum. Et secundum hoc actus peccati dupliciter ad aliquid disponit.

Uno quidem modo directe; & sic disponit ad actum similem secundum speciem: & hoc modo primo, & per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant specie; sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quamdam consequentiam ad peccatum quod est mortale ex parte agentis. Augmentata enim dispositione, vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali. Nam unicuique habenti habitum, inquantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum: & sic multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale.

Alio modo actus humanus disponit ad aliquid, removendo prohibens: & hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale peccatum ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem: & ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subiicere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subiiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale, & mortale non dividuntur ex opposito, sicut duæ species unius generis, ut dictum est (art. 1. huius quæst. ad 1.) sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita & veniale peccatum ad mortale.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale non est simile mortali in specie; est tamen simile ei in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter, & aliter, ut dictum est (art. 1. & 2. huius quæst.)

Ad tertium dicendum, quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum; potest tamen esse materia, vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS IV. 471

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

Sup. art. 2. cor. & II. dist. XXIV. quæst. III. art. 7. & mal. quæst. VII. art. 3. & Psal. X.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus exponens illud Ioan. III. *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam* (tract. XII. circ. fin.) „ Peccata minima (idest venialia) „ si negligantur, occidunt. " Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quia spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Præterea. Motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum vero est peccatum mortale, ut supra dictum est (quæst. LXXIV. art. 8. ad 2.) Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Præterea. Peccatum veniale, & mortale differunt, sicut morbus curabi-

bis,

lis, & incurabilis, ut dictum est (art. 1. huius quaest.) Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Praeterea. Dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est (ar. praec.) Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

Sed contra. Ea quae differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale, & veniale differunt in infinitum, ut ex praedictis patet (articulis praecedentibus.) Ergo veniale non potest fieri mortale.

Respondeo dicendum, quod peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi. Uno modo sic quod idem actus numero, primo sit peccatum veniale, & postea mortale; & hoc esse non potest: quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut & quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua; si autem voluntas non mutetur, non potest esse quod de veniali fiat mortale.

Alio modo potest intelligi, ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale: & hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis, vel inquantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, ut dictum est (art. 2. huius quaest.)

Tertio modo potest intelligi ita quod multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quod ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est: non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis: quia peccatum mortale habet reatum poenae aeternae, peccatum autem veniale reatum poenae temporalis, ut dictum est (art. 1. huius quaest.) Patet etiam ex parte poenae damni: quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinae, cui nulla alia poena comparari potest, ut Chrysostomus dicit (hom. XXIV. in Matth. aliquant. ante fin.) Patet etiam ex parte poenae sensus, quantum ad vermem conscientiae; licet forte quantum ad poenam ignis non sint improportionabiles poenae.

Si vero intelligatur quod multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositive, sic verum est, sicut supra ostensum est (art. 3. huius quaest.) secundum duos modos dispositionis, quibus peccatum veniale disponit ad mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in illo sensu quod multa peccata venialia dispositive causant mortale.

Ad secundum dicendum, quod ille idem motus sensualitatis qui praecessit consensum rationis, numquam fit peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis.

Ad tertium dicendum, quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quaedam permanens: unde eadem manens potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest: & quantum ad hoc non est simile.

Ad quartum dicendum, quod dispositio quae fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie; sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam numquam mutatur.

ARTICULUS V. 472

Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale.

2. 2. *quaest.* CX. *art.* 4. *ad* 5. *&* *IV. dist.* XVI. *quaest.* III. *art.* 2. *&* 4. *&* *mal. quaest.* II. *art.* 8. *&* *quaest.* VII. *art.* 4. *per tot. &* *art.* 7. *corp. prin.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus in serm. de purgatorio, quod *si diu teneatur iracundia, & ebrietas, si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium.* Sed ira, & ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia; alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Praeterea. Magister dicit dist. XXIV. Lib. II. Sent. quod *delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale; si autem non sit morosa, est peccatum veniale.* Sed morositas est quaedam circumstantia Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Praeterea. Plus differunt malum, & bonum, quam veniale peccatum, & mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam.

Ergo

Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed contra est quod cum circumstantia sit accidens, quantitas eius non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere: semper enim subiectum praeeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale; cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet (art. praec. in arg. *Sed cont.*)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. VII. art. 1.) cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, inquantum huiusmodi, est accidens moralis actus. Contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis; & tunc amittit rationem circumstantiae, & constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis, quando circumstantia addit deformitatem alterius generis; sicut cum aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam quae est alterius uxor, additur deformitas opposita iustitiae, contra quam est ut aliquis usurpet rem alienam: & secundum hoc huiusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quae dicitur adulterium. Impossibile est autem quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est enim (art. 1. huius quaest.) quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quae sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia; sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, & fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem; similiter nec frequentia, vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur, vel protelatur; nisi forte in actu protelato, vel multiplicato supperveniat aliquid quod variet speciem, puta inobedientia, vel contemptus, vel aliquid huiusmodi. Dicendum est ergo, quod cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum, in quod tendit motus irae, quod ex genere suo sit peccatum mortale (sicut homicidium, vel furtum;) talis ira ex genere suo est peccatum mortale; sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, inquantum est motus subitus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si vero nocumentum, in quod tendit motus irae, esset veniale ex genere suo (puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leve, & iocosum, quod modicum ipsum contristet;) non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna; nisi forte per accidens, puta si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid huiusmodi. De ebrietate vero dicendum est, quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale: quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, & multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quamdam, vel infirmitatem; puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari: tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari, quin videatur voluntas eius eligere magis pati ebrietatem quam abstinere a vino superfluo: unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad secundum dicendum, quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quae ex suo genere sunt peccata mortalia: in quibus si delectatio non morosa sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus, sicut & de ira dictum est (in solut. praec.) dicitur enim ira diuturna, & delectatio morosa propter approbationem rationis deliberantis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra etiam habitum est (quaest. XVIII. art. 10. & 11.)

AR-

ARTICULUS VI. 473

Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

Mal. quæst. VII. *art.* 2. *ad* 18. *& art.* 3. *ad* 9.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale. Aequaliter enim distat peccatum veniale a mortali, & e contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est (art. 4. & 5. præc.) Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Præterea. Peccatum veniale, & mortale ponuntur differre secundum hoc quod peccans mortaliter diligit creaturam plusquam Deum; peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quod aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum; puta si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale, & contrariam divino amori, fornicetur; ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter; & sic peccatum mortale potest veniale fieri.

3. Præterea. Sicut dictum est (art. præc. arg. 3.) plus differt bonum a malo, quam veniale a mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus iustitiæ; sicut patet in iudice, qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed contra est quod æternum numquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur pœnam æternam, peccatum autem veniale temporalem pœnam. Ergo peccatum mortale numquam potest fieri veniale.

Respondeo dicendum, quod veniale, & mortale differunt sicut perfectum, & imperfectum in genere peccati, ut dictum est (art. 1. huius quæst. ad 1.) Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde & veniale per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale; sicut cum aliquis dicit verbum otiosum, ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis. Non enim diminuitur peccatum eius qui fornicatur, ut dicat verbum otiosum; sed magis aggravatur propter deformitatem adiunctam.

Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus: quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus, sed subitus, ut ex dictis patet (art. 2. huius quæst.) Et hoc fit per subtractionem quamdam, scilicet deliberatæ rationis. Et quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto, ut puer a viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

Ad secundum dicendum, quod si sit talis ignorantia quæ peccatum omnino excuset, sicut est furiosi, vel amentis; tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec venialiter, nec mortaliter peccat. Si vero sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, & continet in se defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea per quæ potest se in divino amore conservare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libro contra mendacium (cap. VII. ante med.) *ea quæ sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt*. Homicidium autem est occisio innocentis; & hoc nullo modo bene fieri potest. Sed iudex, qui occidit latronem, vel miles, qui occidit hostem Reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut Augustinus dicit in Lib. I. de lib. arb. (cap. IV. & V.)

QUAESTIO LXXXIX.

De peccato veniali secundum se,

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de peccato veniali secundum se: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum peccatum veniale causet maculam in anima.

Secundo de distinctione peccati venialis, prout figuratur *per lignum*, *fenum*, & *stipulam*, I. Corinth. III.

Ter-

Tertio, utrum homo in ſtatu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

Quarto, utrum Angelus bonus, vel malus poſſit peccare venialiter.

Quinto, utrum primi motus infidelium ſint peccata venialia.

Sexto, utrum veniale poſſit eſſe in aliquo ſimul cum ſolo peccato originali.

ARTICULUS I. 474

Utrum peccatum veniale cauſet maculam in anima.

III. P. quæſt. lxxxvii. *art.* 2. *ad* 3. *& IV. diſt.* xvi. *quæſt.* ii. *ad* 3. *& quæſt.* 1. *ad* 1. *& art.* 2. *quæſt.* 1. *ad* 1. *& mal. quæſt.* vii. *art.* ii. *cor. & Pſal.* xxxiv. *com.* 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod peccatum veniale cauſet maculam in anima. Dicit enim Auguſtinus in Lib. de pœnitentia (ſcilicet hom. ult. inter 50. cap. 11. circ. fin.) quod *peccata venialia, ſi multiplicentur, decorem noſtrum ita exterminant, ut a cæleſtis ſponſi amplexibus nos ſeparent*. Sed nihil aliud eſt macula quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia cauſant maculam in anima.

2. Præterea. Peccatum mortale cauſat maculam in anima propter inordinationem actus, & affectus ipſius peccantis. Sed in peccato veniali eſt quædam deordinatio actus, & affectus. Ergo peccatum veniale cauſat maculam in anima.

3. Præterea. Macula animæ cauſatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxxvi. art. 1.) Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

Sed contra eſt quod dicitur Epheſ. v. 27. *Ut exhiberet ipſe ſibi glorioſam Eccleſiam non habentem maculam, aut rugam*: Gloſſa (interl.) „ ideſt aliquod peccatum cri„ minale." Ergo proprium peccati mortalis eſſe videtur quod maculam in anima cauſet.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex dictis patet (quæſt. lxxxvi. art. 1.) macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, ſicut in corporalibus patet, ex quibus per ſimilitudinem nomen maculæ ad animam transfertur. Sicut autem in corpore eſt duplex nitor; unus quidem ex intrinſeca diſpoſitione membrorum, & coloris; alius autem ex exteriori claritate ſuperveniente: ita etiam in anima eſt duplex nitor; unus quidem habitualis, quaſi intrinſecus; alius autem actualis, quaſi exterior fulgor.

Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem: quia non excludit, neque diminuit habitum caritatis, & aliarum virtutum, ut infra patebit (2. 2. quæſt. xxiv. art. 10.) ſed ſolum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata: unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non cauſat maculam in anima. Et ſi alicubi dicatur maculam inducere, hoc eſt ſecundum quid, inquantum impedit nitorem qui eſt ex actibus virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur in eo caſu in quo multa peccata venialia diſpoſitive inducunt ad mortale; aliter autem non ſepararent ab amplexu cæleſtis ſponſi.

Ad ſecundum dicendum, quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad tertium dicendum, quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quaſi finem; & per hoc totaliter impeditur influxus ſplendoris gratiæ, qui provenit in eos qui Deo adhærent ut ultimo fini per caritatem. Sed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ tamquam fini ultimo. Unde non eſt ſimile.

ARTICULUS II. 475

Utrum convenienter peccata venialia per lignum, fenum, & ſtipulam deſignentur.

IV. diſt. xxi. *quæſt.* 1. *art.* 2. *quæſt.* 2. *art.* 1. *cor. & diſt.* xlvi. *quæſt.* ii. *art.* 3. *quæſt.* 3. *ad* 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per *lignum*, *fenum*, & *ſtipulam* deſignentur. *Lignum* enim, *fenum*, & *ſtipula* dicuntur ſuperædificari ſpirituali fundamento. Sed peccata venialia ſunt præter ſpirituale ædificium, ſicut etiam quælibet falſæ opiniones ſunt præter ſcientiam. Ergo peccata venialia non convenienter deſignantur per *lignum*, *fenum*, & *ſtipulam*.

2. Præ-

2. Præterea. Ille qui ædificat *lignum*, *fenum*, & *stipulam*, sic *salvus erit quasi per ignem*. Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem; puta cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per *lignum*, *fenum*, & *stipulam* peccata venialia designantur.

3. Præterea. Secundum Apostolum alii sunt qui *ædificant aurum*, *argentum*, *& lapides pretiosos*, idest amorem Dei, & proximi, & bona opera; & alii qui *ædificant lignum*, *fenum*, *& stipulam*. Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum, & proximum, & bona opera faciunt: dicitur enim I. Ioan. 1. 8. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus*. Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

4. Præterea. Multo plures differentiæ, & gradus sunt peccatorum venialium quam tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed contra est quod Apostolus I. ad Cor. III. 12. dicit de eo qui superædificat *lignum*, *fenum*, *& stipulam*, quod *salvus erit quasi per ignem*; & sic patietur pœnam, sed non æternam. Reatus autem pœnæ temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est (quæst. lxxxvii. art. 5. & quæst. lxxxviii. art. 2.) Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

Respondeo dicendum, quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, quæ figurantur per *aurum*, *argentum*, & *lapides pretiosos*; quidam vero peccata etiam mortalia, quæ figurantur secundum eos per *lignum*, *fenum*, & *stipulam*. Sed hanc expositionem improbat Augustinus in Lib. de fide, & operibus (cap. xv.) quia, ut Apostolus dicit ad Galatas v. qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur: quod est salvum fieri. Apostolus autem dicit, quod *ille qui ædificat lignum*, *fenum*, *& stipulam*, *salvus erit quasi per ignem*. Unde non potest intelligi quod per *lignum*, *fenum*, & *stipulam* peccata mortalia designentur.

Dicunt ergo quidam, quod per *lignum*, *fenum*, & *stipulam* significantur opera bona, quæ superædificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia; sicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor uxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen, ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur conveniens dici. Manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad caritatem Dei, & proximi: unde pertinent ad *aurum*, *argentum*, & *lapides pretiosos*: non ergo ad *lignum*, *fenum*, & *stipulam*.

Et ideo dicendum est, quod ipsa peccata venialia, quæ admiscent se procurantibus terrena, significantur per *lignum*, *fenum*, & *stipulam*. Sicut enim huiusmodi congregantur in domo, & non pertinent ad substantiam ædificii, & possunt comburi ædificio remanente; ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali ædificio; & pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; & tamen salutem consequitur æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non dicuntur superædificari spirituali fundamento, quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur iuxta ipsum, sicut accipitur Psal. cxxxvi. 1. *Super flumina Babylonis*, idest iuxta: quia peccata venialia non destruunt spirituale ædificium, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod non dicitur de quocumque ædificante *lignum*, *fenum*, & *stipulam*, quod *salvus sit quasi per ignem*; sed solum de eo qui ædificat supra fundamentum, quod quidem non est fides informis, ut quidam existimabant, sed fides formata caritate, secundum illud Ephes. III. 17. *In caritate radicati, & fundati*. Ille ergo qui decedit cum peccato mortali, & venialibus, habet quidem *lignum*, *fenum*, & *stipulam*; (a) sed non sunt superædificata supra fundamentum spirituale: & ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, & frequentissime per fervorem caritatis purgantur: unde tales non superædificant venialia, quia in eis modicum manent. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent: quia non ita frequenter recurrere possunt ad huiusmodi peccata venialia delenda per caritatis fervorem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. de cælo (text. 2.) omnis

(a) Nicolaius sed non superædificat.

omnia tribus includuntur, *scilicet principio*, *medio*, & *fine*. Et secundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur; scilicet ad *lignum*, quod diutius manet in igne; ad *stipulam*, quæ citissime expeditur; ad *fœnum*, quod medio modo se habet: secundum enim quod peccata venialia sunt maioris, vel minoris adhærentiæ, vel gravitatis, citius, vel tardius per ignem purgantur.

ARTICULUS III. 476

Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

II. dist. XXI. *quæst.* II. *art.* 3. & *III. dist.* XXXIV. *art.* 4. *ad.* 4. & *mal. quæst.* II. *art.* 8. *ad.* I. & *quæst.* VII. *art.* 8.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. Quia super illud I. ad Timoth. II. *Adam non est seductus*, dicit Glossa (ord. Aug. XIV. de civ. Dei cap. XI. in fin.) „ Inexpertus „ divinæ severitatis in eo falli potuit, „ ut crederet veniale esse commissum.“ Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

2. Præterea. Augustinus dicit XI. super Genes. ad lit. (cap. V. in princ.) *Non est arbitrandum, quod esset hominem deiecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda*. Elatio autem deiectionem præcedens, quæ facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem Lib. Augustinus dicit (cap. ult. circ. fin.) quod *virum solicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem vidisset, sumpto vetito pomo non esse mortuam*. Videtur etiam fuisse in Eva aliquis infidelitatis motus in hoc quod de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit: *Ne forte moriamur*, ut habetur Gen. III. 3. Hæc autem videntur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

3. Præterea. Peccatum mortale magis opponitur integritati primi status, quam peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed contra est quod cuilibet peccato debetur aliqua pœna. Sed nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, ut Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. X.) Ergo non potuit peccare aliquo peccato, quo non eiiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

Respondeo dicendum, quod communiter ponitur, quod homo in statu innocentiæ non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status. Dignitas enim personæ est quædam circumstantia aggravans peccatum; non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiæ, vel voti, vel alicuius huiusmodi: quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi status.

Sic ergo intelligendum est, quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi status amitteret, peccando mortaliter.

Cuius ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi: quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quæ est ex altiori bono, ut supra dictum est (quæst. LXXIV. art. 10.) quod vero humanus animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est (quæst. LXXII. art. 5.) In statu autem innocentiæ, ut in I. habitum est (quæst. XCV. art. I.) erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. XIII.) &

ideo

ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod homo in statu innocentiæ non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non sumitur ibi, secundum quod nunc de veniali loquimur; sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

Ad secundum dicendum, quod illa elatio quæ præcessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale; dicitur autem præcessisse deiectionem eius in exteriorem actum peccati. Huiusmodi autem elationem subsecuta est & experiendi cupiditas in viro, & dubitatio in muliere, quæ ex hoc solo in quamdam aliam elationem prorupit quod præcepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub præcepto contineri.

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale intantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum, quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quæcumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

ARTICULUS IV. 477

Utrum Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter.

Mal. quæst. VII. *art.* 9.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum Angelis convenit in superiori animæ parte, quæ mens vocatur, secundum illud Gregorii in homil. (XXIX. in Evang. parum a princ.) *Homo intelligit cum Angelis*. Sed homo secundum superiorem partem animæ potest peccare venialiter. Ergo & Angelus.

2. Præterea. Quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed Angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

3. Præterea. Angeli mali videntur aliqua facere quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum, & ad alias huiusmodi levitates. Sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, ut dictum est (quæst. LXXXVIII. art. 5.) nisi speciali prohibitione superveniente; quod non est in proposito. Ergo Angelus potest peccare venialiter.

Sed contra est quod maior est perfectio Angeli quam perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus Angelus.

Respondeo dicendum, quod intellectus Angeli sicut in I. dictum est (quæst. LVIII. art. 3.) non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit: unde oportet quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas, prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est (quæst. VIII. art. 2. & quæst. LXXII. art. 5.) fines sunt sicut principia; ea vero quæ sunt ad finem, sunt sicut conclusiones. Unde mens Angeli non fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis.

Propter hoc ex natura sua habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum; quod est per peccatum mortale.

Sed Angeli boni non moventur in ea quæ sunt ad finem nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus: & propter hoc omnes eorum actus sunt actus caritatis: & sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum: & ideo in omnibus peccant mortaliter, quæcumque propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis boni, qui est in eis, ut in I. dictum est (quæst. LXIII. art. 1. ad 3. & art. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod homo convenit quidem cum Angelis in mente, sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est (in corp. & I. P. quæst. LV. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod Angelus non potuit minus diligere creaturam quam Deum, nisi simul referens eam in Deum sicut in ultimum finem, vel in aliquem finem inordinatum, ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod omnia illa quæ videntur esse venialia, dæmones pro-

procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, & sic deducant eos in peccatum mortale: unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

ARTICULUS V. 478

Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia.

2. 2. *quaest.* clviii. *art.* 2. *ad* 3. *& II. dist.* xiv. *quaest.* iii. *art.* 2. *cor. & III. dist.* xxiii. *quaest.* 1. *art.* 3. *quaest.* 2. *ad* 3. *& IV. dist.* xxxiii. *quaest.* 1. *art.* 3. *quaest.* 2. *ad* 3. *& ver. quaest.* xxvi. *art.* 6. *ad* 16. *& mal. quaest.* vii. *art.* 8. *& quol.* viii. *art.* 21. *& Rom.* viii. *in princ.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus ad Rom. viii. 1. quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant*: & loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex praemissis apparet. Haec ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiae, quia sunt in Christo Iesu. Sed infideles non sunt in Christo Iesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Praeterea. Anselmus dicit in Lib. de gratia & lib. arb. (sive de concord. gr. & lib. arb. a med.) *Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiamsi non secundum carnem ambulant.* Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiae, videtur quod primus motus concupiscentiae in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Praeterea. Anselmus dicit in eodem Lib. (ibid.) *Sic est factus homo ut concupiscentiam sentire non deberet.* Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiamsi non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

Sed contra est quod dicitur Act. x. 34. *Non est personarum acceptor Deus.* Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

Respondeo dicendum, quod irrationabiliter dicitur, quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant.

Et hoc patet dupliciter. Primo quidem quia ipsa sensualitas non potest esse subiectum peccati mortalis, ut supra est habitum (quaest. lxxiv. art. 4.) est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus, & fidelibus: unde non potest esse quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo ex statu ipsius peccantis: numquam enim dignitas personae diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet (quaest. lxxiii. art. 10.) unde nec peccatum est minus in fideli quam in infideli, sed multo maius. Nam & infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, secundum illud I. ad Tim. 1. 13. *Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea*: & peccata fidelium aggravantur propter gratiae sacramenta, secundum illud Hebr. x. 29. *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui .... sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quae aufertur per gratiam Iesu Christi, quamvis maneat concupiscentiae fomes: unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi (cit. in arg. 2.)

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem iustitiam: unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

ARTICULUS VI. 479

Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali.

I. P. *quaest.* xc. *art.* 4. *ad* 3. *& II. dist.* xxviii. *art.* 3. *ad* 5. *& dist.* xlii. *quaest.* 1. *art.* 5. *ad* 7. *& IV. dist.* xlv. *quaest.* 1. *art.* 3. *ad* 5. *& ver. quaest.* xxiv. *ar.* 12. *ad* 2. *& quaest.* xxviii. *art.* 3. *ad* 4. *& mal. quaest.* v. *art.* 1. *ad* 8. *& quaest.* vii. *art.* 10. *ad* 8.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit esse in

in aliquo cum solo originali. Dispositio enim præcedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est (quæst. lxxxviii. art. 3.) Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali sine mortalibus.

2. Præterea. Minus habet de connexione, & convenientia veniale cum mortali quam mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subiectus originali peccato potest committere unum peccatum mortale, & non aliud. Ergo & potest committere peccatum veniale, & non mortale.

3. Præterea. Determinari potest tempus in quo puer primo potest esse actor peccati actualis, ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter, quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio quantumcumque brevi potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Sed contra est, quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est pœna sensus, ut infra dicetur (in parte quam non complevit. Vid. Supplem. quæst. lxix. art. 5.) in inferno autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Cuius ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus ætatis prohibens usum rationis excusat eum a peccato mortali: unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis, & mortalis peccati; sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est: & ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non est dispositio ex necessitate præcedens mortale, sed contingenter; sicut quandoque labor disponit ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad secundum dicendum, quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam eius, vel convenientiam, sed propter defectum usus rationis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere; sed a peccato omissionis prædictæ non liberatur, nisi quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti, est quod de ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit: *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*: Zach. 1. 3.

QUAESTIO XC.

De legibus,

in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum.

Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est (quæst. cxi art. 2. & 3.) Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui & nos instruit per legem, & iuvat per gratiam.

Unde primo de lege, secundo de gratia dicendum est.

Circa legem autem primo oportet considerare de ipsa lege in communi; secundo de partibus eius.

Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda.

Primo quidem de essentia ipsius.
Secundo de differentia legum.
Tertio de effectibus legis.

Circa primum quæruntur quatuor.
Primo, utrum lex sit aliquid rationis.
Secundo de fine legis.
Tertio de causa eius.
Quarto de promulgatione ipsius.

ARTICULUS I. 480

Utrum lex sit aliquid rationis.

Inf. quaest. XCI. *art.* I. *cor. & quaest.* XCII. *art.* I. *cor. & quaest.* XCIV. *art.* I. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus ad Rom. VII. 23. *Video aliam legem in membris meis &c.* Sed nihil quod est rationis, est in membris: quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

2. Praeterea. In ratione non est nisi potentia, habitus, & actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis: similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est (quaest. LVII.) nec etiam actus rationis est, quia cessante rationis actu lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

3. Praeterea. Lex movet eos qui subiiciuntur legi, ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex praemissis (quaest. IX. art. I.) Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem: secundum quod etiam Iurisperitus dicit (Lib. I. ff. de constit. Princ.) *Quod placuit Principi, legis habet vigorem.*

Sed contra est quod ad legem pertinet praecipere, & prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est (quaest. XVII. art. I.) Ergo lex est aliquid rationis.

Respondeo dicendum, quod lex quaedam regula est, & mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem, & mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum, ut ex praedictis patet (quaest. LXVI. art. I.) Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum (VII. Ethic. cap. VIII. a med.) In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura, & regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, & motus primus in genere motuum.

Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod cum lex sit regula quaedam, & mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo sicut in mensurante, & regulante: & quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato, & mensurato; & sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege; ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.

Ad secundum dicendum, quod sicut in actibus exterioribus est considerare operationem, & operatum, puta aedificationem, & aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere, & ratiocinari, & aliquid per huiusmodi actum constitutum: quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enuntiatio, tertio vero syllogismus, vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est (quaest. XIII. art. 3. & quaest. LXXVII. art. 2. ad 4.) secundum quod Philosophus docet in VII. Ethic. (cap. III.) ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones: & huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis: quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.

Ad tertium dicendum, quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est (quaest. XVII. art. I.) Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata: & hoc modo intelligitur quod *voluntas Principis habet vigorem legis*: alioquin voluntas Principis magis esset iniquitas quam lex.

AR-

ARTICULUS II. 481

Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune.

Inf. quaest. XCI. *art.* I. *cor. & art. 6. ad* 3. *& quaest.* XCVI. *art.* I. 2. 3. 4. *& 6. cor. & 2. 2. quaest.* LVIII. *art. 5. cor. & III. Par. quaest.* LXX. *art. 2. ad 2. & III. con. cap.* CIII. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. Ad legem enim pertinet præcipere, & prohibere. Sed præcepta ordinantur ad quædam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Præterea. Lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo & lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Præterea. Isidorus dicit in Lib. V. Etymologiarum (cap. III.) *Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit.* Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad privatum bonum unius. Ergo &c.

Sed contra est quod Isidorus dicit in V. Etymologiarum (cap. XXI.) quod *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula, & mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum: unde ad hoc oportet quod principaliter, & maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas, vel beatitudo, ut supra habitum est (quæst. I. art. 6. & 7. & quæst. II. art. 5. & 7.) Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine.

Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectæ; necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde & Philosophus præmissa definitione legalium, mentionem facit de felicitate, & communione politica: dicit enim in V. Ethic. (cap. I. a med.), quod *legalia justa dicimus factiva, & conservativa felicitatis, & particularium ipsius politica communicatione.* Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I. Politic. (cap. I.)

In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, & alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quæ intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quod quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune.

Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum importat applicationem legis ad ea quæ lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines: & secundum hoc etiam de particularibus quibusdam præcepta dantur.

Ad secundum dicendum, quod operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis, vel speciei, sed communitate causæ finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

Ad tertium dicendum, quod sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia; ita firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

ARTICULUS III. 482

Utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis.

Inf. quaest. XCII. *art. 2. ad 2. & quaest.* XLV. *art. 4. corp. & quaest.* XCVI. *art. 1. & 4. corp. & 2. 2. quaest.* L. *art. 1. ad 3. & quaest.* LVII. *art. 2. corp. & quaest.* LX. *art. 6. corp. & quaest.* LXVII. *art. 1. corp.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod cuiuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim Apostolus ad Rom. II.

14. quod *cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, ipsi sibi sunt lex*. Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Præterea. Sicut Philosophus dicit in Lib. II. Ethic. (cap. 1. a prin.) *intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem*. Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cuiuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Præterea. Sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest in civitate legem facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. V. Etymol. (cap. x.) & habetur in Decretis (cap. 2. dist. 11.) *Lex est constitutio populi*, (a) *secundum quam maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt*. Non est ergo cuiuslibet facere legem.

Respondeo dicendum, quod lex proprie primo & principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quæ totius multitudinis curam habet: quia & in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huius quæst. ad 1.) lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis: unde & ibidem subditur: *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*.

Ad secundum dicendum, quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem: potest enim solum monere; sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. ult.) Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona publica, ad quam pertinet pœnas infligere, ut infra dicetur (2. 2. quæst. lxiv. art. 3.) & ideo solius eius est leges facere.

Ad tertium dicendum, quod sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I. Polit. (cap. 1.) Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur; ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quæ est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua præcepta, vel statuta, non tamen quæ proprie habeant rationem legis.

ARTICULUS IV. 483

Utrum promulgatio sit de ratione legis.

III. dist. xxiv. quæst. iii. artic. 3. cor. & ad 1. & IV. dist. iii. artic. 5. quæst. 3. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

2. Præterea. Ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum, vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad implendam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. Præterea. Obligatio legis extenditur etiam in futurum: quia *leges futuris negotiis necessitatem imponunt*, ut iura dicunt (Lib. I. Cod. tit. de leg. & const.) Sed promulgatio fit ad præsentes. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

Sed contra est quod dicitur in Decretis iv. distinctione (in append. Grat. ad cap. *In istis*) quod *leges instituuntur, cum promulgantur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. huius quæst.) lex imponitur aliis per modum regulæ, & mensuræ. Regula autem, & mensura imponitur per hoc quod applicatur his quæ regulantur, & mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulga-

(a) *Ita editi passim. Cod. Alcan. cum aliis* inquantum. *Textus Decreti* qua maiores.

gatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem.

Et sic ex quatuor prædictis potest colligi definitio legis, quæ nihil est aliud quam *quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*.

Ad primum ergo dicendum, quod promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

Ad secundum dicendum, quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam, inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest promulgatione facta.

Ad tertium dicendum, quod promulgatio præsens in futurum extenditur per firmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit in V. Etymologiarum (cap. III. & Lib. II. cap. X.) quod *lex a legendo vocata est, quia scripta est*.

QUAESTIO XCI.

De legum diversitate,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de diversitate legum: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum sit aliqua lex æterna.

Secundo, utrum sit aliqua lex naturalis.

Tertio, utrum sit aliqua lex humana.

Quarto, utrum sit aliqua lex divina.

Quinto, utrum sit una tantum, vel plures.

Sexto, utrum sit aliqua lex peccati.

ARTICULUS I. 484

Utrum sit aliqua lex æterna.

Inf. quæst. XCIII. *art.* I. *per tot. & art.* 3. *&* 4. *corp. & artic.* 5. *ad* 3. *&* IV. *dist.* XXXIII. *quæst.* I. *art.* I. *&* III. *con. cap.* CXV. *& Rom.* VIII. *com.* 3. *fin.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex æterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi: solus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex est æterna.

2. Præterea. Promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab æterno: quia non erat ab æterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse æterna.

3. Præterea. Lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est æternum, quod ordinetur ad finem: solus enim ultimus finis est æternus. Ergo nulla lex est æterna.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de liber. arbit. (cap. VI. parum a med.) *Lex, quæ summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis, æternaque videri*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. praeced. art. I. & 4.) nihil est aliud lex quam dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam.

Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in I. habitum est (quæst. XXII. art. I. & 2.) quod tota communitas Universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut dicitur Proverb. VIII. inde est quod huiusmodi legem oportet dicere æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in se ipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso cognita, & præordinata, secundum illud Rom. IV. 17. *Qui vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt*. Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum.

Ad secundum dicendum, quod promulgatio fit & verbo, & scripto: & utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis: quia & Verbum divinum est æternum, & scriptura libri vitæ est æterna. Sed ex parte creaturæ audientis, aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna.

Ad tertium dicendum, quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua

liqua in finem; non autem passive, idest quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante, cuius finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex eius ordinetur. Sed finis divinæ gubernationis est ipse Deus; nec eius lex est aliud ab ipso: unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

ARTICULUS II. 485

Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis.

Inf. quæst. XCVI. *art.* 2. *ad* 3. *& quæst.* XCVII. *art.* 1. *ad* 1. *& IV. dist.* XXXIII. *quæst.* II. *art.* 1. *corp. & Rom.* VIII. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter enim homo gubernatur per legem æternam. Dicit enim Augustinus in I. de lib. arbit. (cap. VI. circa fin.) quod *lex æterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*. Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est homini aliqua lex naturalis.

2. Præterea. Per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2.) Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationalibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem, & voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Præterea. Quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod præ aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur.

Sed contra est quod Roman. II. super illud, *Cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*, dicit Glossa (ordin.) quod „ si non habent legem scriptam, habent tamen legem „ naturalem, qua quilibet intelligit, & „ sibi conscius est quid sit bonum, & „ quid malum. “

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1. ad 1.) lex, cum sit regula, & mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo sicut in regulante, & mensurante; alio modo sicut in regulato, & mensurato: quia inquantum participat aliquid de regula, vel mensura, sic regulatur, vel mensuratur. Unde cum omnia quæ divinæ providentiæ subduntur, a lege æterna regulentur, & mensurentur, ut ex dictis patet (art. præc.) manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem æternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus, & fines.

Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subiacet, inquantum & ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi, & aliis providens. Unde & in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum, & finem: & talis participatio legis æternæ in rationali creatura *lex naturalis* dicitur. Unde cum Psalmista dixisset (*Psal.* IV. 6.) *Sacrificate sacrificium iustitiæ*, quasi quibusdam quærentibus, quæ sunt iustitiæ opera, subiungit: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* cui quæstioni respondens dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum, & quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege æterna; non autem est nisi quædam participatio eius, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod omnis operatio rationis, & voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est (quæst. X. art. 1.) Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis; & omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis: & sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad tertium dicendum, quod etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut & rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter, & rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1.)

in

in creatura autem irrationali non participatur rationaliter: unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

ARTICULUS III. 486

Utrum sit aliqua lex humana.

Infr. quæst. XCV. *art.* 1. *& II. dist.* IX. *art.* 2. *corp. & ad* 5. *& III. dist.* XL. *art.* 2. *& art.* 8. *corp. & Rom.* VIII. *corp. & fin. & III. dist.* XXXVII. *art.* 2. *quæst.* 2. *& I. Metaph. lect.* 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est participatio legis æternæ, ut dictum est (art. præc.) Sed per legem æternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit in I. de lib. arb. (cap. VI. cir. fin.) Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

2. Præterea. Lex habet rationem mensuræ, ut dictum est (quæst. præc. art. 1. & 2.) Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso, ut in X. Metaphys. (text. 5.) dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Præterea. Mensura debet esse certissima, ut dicitur in X. Metaph. (text. 2.) Sed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis est incertum, secundum illud Sap. IX. 14. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ nostræ.* Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

Sed contra est quod Augustinus in I. de liber. arbit. (cap. VI. & seq.) ponit duas leges, unam æternam, & aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. in corp. & ad 2.) lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ, & speculativæ: utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est (loc. citat.) Secundum hoc ergo dicendum est, quod sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus, & indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda: & istæ particulares dispositiones adinventæ secundum rationem humanam dicuntur *leges humanæ*, observatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est (quæst. præc.)

Unde Tullius dicit in sua Rhet. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *initium iuris est a natura profectum: deinde quædam in consuetudinem (a) ex utilitatis ratione venerunt: postea res a natura profectas, & consuetudine probatas legum metus, & religio sanxit.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinæ, sed suo modo, & imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativæ per naturalem participationem divinæ sapientiæ inest nobis cognitio quorumdam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam secundum quædam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quæ tamen in æterna lege continentur: & ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Ad secundum dicendum, quod ratio humana secundum se non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales, & mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula, & mensura, licet non sit mensura eorum quæ sunt a natura.

Ad tertium dicendum, quod ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia, & contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanæ non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omnino infallibilis, & certa, sed secundum quod est possibile in genere suo.

(a) Al. ex utilitate rationis.

ARTICULUS IV. 478

Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam.

I. P. quæst. I. *art.* 2. *&* *III. P. quæst.* lx. *art.* 5. *ad* 3. *&* *III. dist.* XXXVII *art.* 3. *&* *Rom.* VIII. *fin.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. Quia, ut dictum est (art. 2. huius quæst.) lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis. Sed lex æterna est lex divina, ut dictum est (art. 1. huius quæst.) Ergo non oportet quod præter legem naturalem, & leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua alia lex divina.

2. Præterea. Eccli. XV. 14. dicitur, quod *Deus dimisit hominem in manu consilii sui*. Consilium autem est actus rationis, ut supra habitum est (quæst. XIV. art. 1.) Ergo homo dimissus est gubernationi suæ rationis. Sed dictamen rationis humanæ est lex humana, ut dictum est (art. præc.) Ergo non oportet quod homo aliqua lege divina gubernetur.

3. Præterea. Natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturæ non habent aliquam legem divinam præter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam præter naturalem legem.

Sed contra est quod David expetit legem a Deo sibi poni, dicens Psal. CXVIII. 33. *Legem pone mihi, Domine, viam iustificationum tuarum.*

Respondeo dicendum, quod præter legem naturalem, & legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem divinam.

Et hoc propter quatuor rationes. Primo quidem quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem, & legem humanitus positam, quæ ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ, ut supra habitum est (quæst. V. art. 5.) ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem, & humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data.

Secundo quia propter incertitudinem humani iudicii, præcipue de rebus contingentibus, & particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversæ, & contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum, & quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare.

Tertio quia de his potest homo legem facere de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus motibus, qui apparent: & tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere, & ordinare sufficienter interiores actus; sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina.

Quarto quia, sicut Augustinus dicit in I. de libero arbit. (cap. V. & VI.) lex humana non potest omnia quæ male fiunt, punire, vel prohibere: quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, & impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum, & impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istæ quatuor causæ tanguntur in Psalmo XVIII. 8. ubi dicitur: *Lex Domini immaculata*, id est nullam peccati turpitudinem permittens: *convertens animas*, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit: *testimonium Domini fidele*, propter certitudinem veritatis, & rectitudinis: *sapientiam præstans parvulis*, inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem, & divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod per naturalem legem participatur lex æterna secundum proportionem capacitatis humanæ naturæ. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

Ad secundum dicendum, quod consilium est inquisitio quædam: unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis

cipiis naturaliter inditis, quæ sunt præcepta legis naturæ, propter prædicta (in corp. art.) sed oportet quod superaddantur quædam alia principia, scilicet præcepta legis divinæ.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ irrationales non ordinantur ad altiorem finem quam sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V. 488

Utrum lex divina sit una tantum.

Inf. quæst. CVII. *art.* I. *&* *Galat.* III. *lect.* 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod lex divina sit una tantum. Unius enim Regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum Regem, secundum illud Psalm. XLVI. 8. *Rex omnis terræ Deus*. Ergo est una tantum lex divina.

2. Præterea. Lex omnis ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum & idem est quod Deus intendit in omnibus hominibus, secundum illud I. ad Tim. II. 4. *Vult omnes homines salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire*. Ergo una tantum est lex divina.

3. Præterea. Lex divina propinquior esse videtur legi æternæ, quæ est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiæ quam cognitio naturæ. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multo magis lex divina.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. VII. 12. *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium Leviticum, & sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex vetus, & lex nova.

Respondeo dicendum, quod, sicut in I. dictum est (quæst. XXX. art. 2. & 3.) distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui: uno modo sicut ea quæ sunt omnino specie diversa, ut equus, & bos; alio modo sicut perfectum, & imperfectum in eadem specie, sicut puer, & vir.

Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem, & legem novam. Unde Apostolus ad Galat. III. comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub pædagogo; statum autem novæ legis comparat statui viri perfecti, qui iam non est sub pædagogo.

Attenditur autem perfectio, & imperfectio legis secundum tria quæ ad legem pertinent, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2. 3. & 4.) Primo enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Quod quidem potest esse duplex: scilicet bonum sensibile, & terrenum; & ad tale bonum ordinabat directe lex vetus: unde statim Exod. III. in principio legis invitatur populus ad regnum terrenum Chananæorum: & iterum bonum intelligibile, & cæleste; & ad hoc ordinat lex nova: unde statim Christus ad regnum cælorum in suæ prædicationis principio invitavit dicens: *Pœnitentiam agite, (a) appropinquabit enim regnum cælorum*: Matth. IV. 17. Et ideo Augustinus dicit in IV. contra Faustum (cap. II. in princ.) quod temporalium rerum promissiones in testamento veteri continentur, & ideo vetus appellatur; sed æternæ vitæ promissio ad novum pertinet testamentum. Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem iustitiæ: in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundum illud Matth. V. 20. *Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum, & Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum*: & ideo dicitur, quod lex vetus cohibet manum, lex nova animum. Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum: & hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum; lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus contra Adamantium Manichæi discipulum (cap. XVII. aliquant. a princ.) quod *brevis differentia est legis, & Evangelii, timor, & amor*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, & alia adultis; ita etiam unus Rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, & aliam perfectiorem iam manuductis per priorem legem ad maiorem capacitatem divinorum.

Ad secundum dicendum, quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum, secundum illud Act. IV. 12. *Non est*

(a) *Vulgata* appropinquavit.

est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Et ideo lex perfecte omnes ad salutem inducens dari non potuit nisi post Christi adventum; antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus, legem præparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quædam rudimenta salutaris iustitiæ continentur.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis dirigit hominem secundum quædam præcepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti, quam imperfecti: & ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibusdam, ad quæ non similiter se habent perfecti, & imperfecti: & ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut iam dictum est (in corp.)

ARTICULUS VI. 489

Utrum sit aliqua lex fomitis.

Inf. quæst. XCIII. *art.* 3. *ad* 1. *& Rom.* VII. *lect.* 4.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus in II. Etymolog. (cap. III.) quod *lex in ratione consistit*. Fomes autem non consistit in ratione, sed magis a ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Præterea. Omnis lex obligatoria est, ita quod qui eam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur; sed magis transgressor redditur, si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Præterea. Lex ordinatur ab bonum commune, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2.) Sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. VII. 23. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1. ad 1.) lex essentialiter invenitur in regulante, & mensurante, participative autem in eo quod mensuratur, & regulatur; ita quod omnis inclinatio, vel ordinatio quæ invenitur in his quæ subiecta sunt legi, participative dicitur *lex*, ut ex supra dictis patet (art. 2. huius quæst.) Potest autem in his quæ subduntur legi, aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore. Uno modo inquantum directe suos inclinat subditos ad aliquid, & interdum ad diversos actus: secundum quem modum potest dici, quod alia est lex militum, & alia est lex mercatorum. Alio modo indirecte, inquantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem, & quasi in aliam legem; puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum, vel mercatorum.

Sic igitur sub Deo legislatore diversæ creaturæ diversas habent naturales inclinationes; ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem; ut si dicam, quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis, vel alterius mansueti animalis.

Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina, secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quæ quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel præter rationem, vel contra rationem posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis: & unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quæ sensualitatis impetu feruntur, secundum illud Psalm. XLVIII. 21. *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, & similis factus est illis*. Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quæ *fomes* dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest secundum directam inclinationem legis. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed inquantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia, & vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est pœnalis, & ex lege divina consequens, hominem destituentem propria dignitate.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fomite secundum se consideratο, prout inclinat ad malum: sic enim non habet rationem legis, ut dictum est (in corp. art.) sed secundum quod sequitur ex divinæ legis iustitia,

tam-

tamquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis propter suam culpam ad servilia opera induci permitteretur.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de eo quod est lex, quasi regula, & mensura: sic enim deviantes a lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quamdam participationem, ut supra dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis, prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, idest ad conservationem naturæ in specie, vel individuo: & hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi; sed fomes dicitur, secundum quod exit rationis ordinem.

QUAESTIO XCII.

De effectibus legis,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus legis: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum effectus legis sit homines facere bonos.

Secundo, utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere, & punire, sicut Legisperitus dicit.

ARTICULUS I. 490

Utrum effectus legis sit facere homines bonos.

Infr. art. 2. ad 4. & III. cont. cap. CXVI. *§. 2.-3. & 4. & Rom.* X.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem: virtus enim est quæ *bonum facit habentem*, ut dicitur in II. Eth. (cap. VI. in princ.) Sed virtus est homini a solo Deo: ipse enim *eam facit in nobis sine nobis*, ut supra dictum est in definitione virtutis (quæst. LV. art. 4.) Ergo legis non est homines facere bonos.

2. Præterea. Lex non prodest homini, nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas præexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit bonos homines.

3. Præterea. Lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est (quæst. XC. art. 2.) Sed quidam bene se habent in his quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet quod faciat homines bonos.

4. Præterea. Quædam leges sunt tyrannicæ, ut Philosophus dicit in sua Politica (Lib. III. cap. VII. in fin. & Lib. IV. cap. X.) Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ult. circ. princ.) quod *voluntas cuiuslibet legislatoris hæc est ut faciat homines bonos.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XC. art. 1. & 4) lex nihil aliud est quam dictamen rationis in præsidente, quo subditi gubernantur. Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur; sicut virtus irascibilis, & concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum *virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiiciatur principanti*, ut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. ult.) Ad hoc autem ordinatur unaquæque lex ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem.

Cum igitur virtus sit quæ facit bonum habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile, vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiæ divinæ, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis; sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est virtus, ut ex supradictis patet (quæst. LXIII. art. 3. & 4.) scilicet acquisita, & infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo; sed di-

diversimode: nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, & eam iam habitam conservat, & promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos. Unde & Philosophus dicit in II. Polit. (cap. VI. parum ante fin. & Lib. II. Ethic. cap. I.) quod *legislatores* (a) *assuefacientes faciunt bonos*.

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis; sed quandoque quidem ex timore poenae, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est (quaest. LXIII. art. I.)

Ad tertium dicendum, quod bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum: unde & Augustinus dicit in III. Confess. (cap. VIII. paulo a princ.) quod *turpis est omnis pars quae suo toti non congruit*. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis quod alii intantum sint virtuosi, quod Principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit in III. Politic. (cap. III.) quod *eadem est virtus principis, & boni viri; non autem eadem est virtus cuiuscumque civis, & boni viri*.

Ad quartum dicendum, quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis; & tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni: non enim habet de ratione legis, (b) nisi secundum hoc quod est dictamen alicuius praesidentis in subditis; & ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

ARTICULUS II. 491

Utrum legis actus convenienter assignentur.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quod legis actus est *imperare*, *vetare*, *permittere*, & *punire*. Lex enim omnis praeceptum commune est, ut Legisconsultus (Papinianus) dicit (Lib. I. ff. tit. 3. de legib. & senatuscons.) Sed idem est imperare, quod praecipere. Ergo alia tria superfluunt.

2. Praeterea. Effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra dictum est (art. praec.) Sed consilium est de meliori bono quam praeceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere, quam praecipere.

3. Praeterea. Sicut homo aliquis incitatur ad bonum per poenas, ita etiam & per praemia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam & praemiare.

4. Praeterea. Intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est (art. praec.) Sed ille qui solo metu poenarum obedit legi, non est bonus: nam *timore servili, qui est timor poenarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid bene facit*, ut Augustinus dicit (in Enchir. cap. CXXI.) Non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

Sed contra est quod Isidorus dicit in V. Etym. (cap. XIX.) *Omnis lex aut permittit aliquid, ut Vir fortis praemium petat; aut vetat, ut Sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere; aut punit, ut Qui caedem fecerit, capite plectatur.*

Respondeo dicendum, quod sicut enunciatio est rationis dictamen per modum enunciandi, ita etiam lex per modum praecipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quaedam principia; ita etiam inducit ut assentiatur legis praecepto per aliquid.

Praecepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est (quaest. XC. art. I. & quaest. XCI. art. 4.) Sunt autem tres differentiae humanorum actuum. Nam, sicut supra dictum est (quaest. XVIII. art. 5. & 8.) quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum; & respectu horum

(a) *Nicolaius* assuefaciendo. (b) *Ita mss. & exempla omnia quae vidimus. Theologi*: nisi hoc quod est dictamen alicuius praesidentis in subditos.

rum ponitur legis actus *præcipere*, vel *imperare*: præcipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V. Ethic. (cap. I. a med.) Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi; & respectu horum lex habet *prohibere*. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes; & respectu horum lex habet *permittere*: & possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor pœnæ; & quantum ad hoc ponitur legis effectus *punire*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut cessare a malo habet quamdam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quamdam rationem præcepti: & secundum hoc, large accipiendo præceptum, universaliter lex *præceptum* dicitur.

Ad secundum dicendum, quod consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cuius non est condere legem. Unde etiam Apostolus I. ad Corinth. VII. cum consilium quoddam daret, dixit: *Ego dico, non Dominus*. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum, quod etiam præmiare potest ad quemlibet pertinere; sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cuius auctoritate pœna infertur: & ideo præmiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala, & ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter, & ex propria voluntate hoc faciat: & secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

QUAESTIO XCIII.

De lege æterna,

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de singulis; & primo de lege æterna; secundo de lege naturali; tertio de lege humana; quarto de lege veteri; quinto de lege nova, quæ est lex Evangelii.

De sexta autem lege, quæ est lex fomitis, sufficiat quod dictum est (quæst. lxxxi. lxxxii. & lxxxiii.) cum de peccato originali ageretur.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, quid sit lex æterna.

Secundo, utrum sit omnibus nota.

Tertio, utrum omnis lex ab ea derivetur.

Quarto, utrum necessaria subiiciantur legi æternæ.

Quinto, utrum contingentia naturalia subiiciantur legi æternæ.

Sexto, utrum omnes res humanæ ei subiiciantur.

ARTICULUS I. 492

Utrum lex æterna sit summa ratio in Deo existens.

Sup. quæst. XCI. *art.* I. *& inf. præs. quæst. art.* 3. *&* 4. *corp. & IV. dist.* XXXIII. *quæst.* I. *art.* I. *& III. cont. cap.* CXV.

AD primum sic proceditur. Videtur quod lex æterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim æterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures: dicit enim Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xlvi. post med.) quod *Deus singula fecit propriis rationibus*. Ergo lex æterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

2. Præterea. De ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra dictum est (quæst. xc. art. 4.) Sed *verbum* in divinis dicitur personaliter, ut in I. habitum est (quæst. xxxiv. art. I.) *ratio* autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex æterna quod ratio divina.

3. Præterea. Augustinus dicit in Libro de vera relig. (cap. xxx. in fin. & xxxi. in princ.) *Apparet supra mentem nostram legem esse, quæ veritas dicitur*. Lex autem supra mentem nostram existens est lex æterna. Ergo veritas est lex æterna. Sed non est eadem ratio veritatis, & rationis. Ergo lex æterna non est idem quod ratio summa.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de lib. arb. (cap. VI. circ. med.) quod *lex æterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est*.

Respondeo dicendum, quod sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituuntur per artem; ita etiam in quolibet gubernante oportet quod præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiatarum; ita etiam ratio gubernantis

tis

tis actus subditorum rationem legis obtinet, servatis aliis quæ supra (quæst. xc.) esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum; ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in I. habitum est (quæst. xiv. art. 8.) Est etiam gubernator omnium actuum, & motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in I. habitum est (quæst. ciii. art. 5.) Unde sicut ratio divinæ sapientiæ, inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ; ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex æterna nihil aliud est quam *ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum, & motionum*.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quæ respiciunt proprias naturas singularum rerum: & ideo in eis invenitur quædam distinctio, & pluralitas secundum diversos respectus ad res, ut in I. habitum est (quæst. xv. art. 2. & 3.) Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est (quæst. xc. art. 2.) Ea autem quæ sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune: & ideo lex æterna est una, quæ est ratio huius ordinis.

Ad secundum dicendum, quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, & ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur: & eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia, quæcumque sunt in scientia Patris, sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum in XV. de Trinit. (cap. xiv.) & inter cetera quæ hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex æterna personaliter in divinis dicatur; appropriatur tamen Filio propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

Ad tertium dicendum, quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sic verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus. Ex hoc enim quod res est, vel non est, opinio vera, vel falsa est. Intellectus vero divinus est mensura rerum; quia unaquæque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut in I. dictum est (quæst. xvi. art. 1.) Et ideo intellectus divinus est verus secundum se: unde ratio eius est ipsa veritas.

ARTICULUS II. 495

Utrum lex æterna sit omnibus nota.

Sup. quæst. xix. *art.* 4. *ad* 3. *& art.* 5. *&* 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod lex æterna non sit omnibus nota. Quia, ut dicit Apostolus I. ad Cor. ii. 11. *quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei*. Sed lex æterna est quædam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota, nisi soli Deo.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit in Lib. I. de lib. arb. (cap. vi. circ. fin.) *lex æterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*. Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Ergo non omnes cognoscunt legem æternam.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. xxxi. non longe a fin.) quod *lex æterna est de qua homines iudicare non possunt*. Sed sicut in I. Ethic. (cap. iii. a med.) dicitur, *unusquisque bene iudicat quæ cognoscit*. Ergo lex æterna non est nobis nota.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de lib. arb. (cap. vi. circ. fin.) quod *æternæ legis notio nobis impressa est*.

Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur; sicut aliquis non videns Solem in sua substantia cognoscit ipsum in sua irradiatione.

Sic igitur dicendum est, quod legem æternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus, & beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem vel maiorem, vel minorem.

rem. Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio, & participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. XXXI.) Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis; in aliis vero quidam plus, & quidam minus participant de cognitione veritatis: & secundum hoc etiam plus, vel minus cognoscunt legem æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt Dei, in se ipsis quidem cognosci a nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud Roman. I. 20. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*.

Ad secundum dicendum, quod legem æternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate secundum modum prædictum, nullus tamen eam comprehendere potest: non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem æternam secundum modum prædictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

Ad tertium dicendum, quod iudicare de aliquo potest intelligi dupliciter. Uno modo, sicut vis cognitiva diiudicat de proprio obiecto, secundum illud Iob XII. II. *Nonne auris verba diiudicat, & fauces comedentis saporem?* Et secundum istum modum iudicii Philosophus dicit (Lib. I. Ethic. cap. III. a med.) quod *unusquisque bene diiudicat quæ cognoscit*, iudicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse, vel non ita: & sic nullus potest iudicare de lege æterna.

ARTICULUS III. 494

Utrum omnis lex a lege æterna derivetur.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non omnis lex a lege æterna derivetur. Est enim quædam lex fomitis, ut supra dictum est (quæst. XCI. art. 6.) ipsa autem non derivatur a lege divina, quæ est lex æterna: ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit Roman. VIII. 7. quod *legi Dei* (a) *non potest esse subiecta*. Ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

2. Præterea. A lege æterna nihil iniquum procedere potest: quia, sicut dictum est (art. præc. arg. 2.) *lex æterna est secundum quam iustum est ut omnia sint ordinatissima*. Sed quædam leges sunt iniquæ, secundum illud Isa. X. I. *Væ qui condunt leges iniquas*. Ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

3. Præterea. Augustinus dicit in I. de liber. arbit. (cap. V. sub fin.) quod *lex, quæ populo regendo scribitur, recte multa permittit quæ per divinam providentiam vindicantur*. Sed ratio divinæ providentiæ est lex æterna, ut dictum est (art. I. huius quæst.) Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege æterna.

Sed contra est quod Prover. VIII. 15. divina Sapientia dicit: *Per me Reges regnant, & legum conditores iusta decernunt*. Ratio autem divinæ sapientiæ est lex æterna, ut supra dictum est (art. I. huius quæst.) Ergo omnes leges a lege æterna procedunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XC. art. I. & 2.) lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi: quia movens secundum non movet, nisi inquantum movetur a primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur; sicut ratio eorum quæ sunt agenda in civitate, derivatur a Rege per præceptum in inferiores administratores; & in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quæ sunt in inferioribus gubernantibus, a lege æterna deriventur.

Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque aliæ leges præter æternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege æterna: & propter hoc Augustinus dicit in I. de liber. arbit. (cap. VI. ad fin.) quod *in temporali lege nihil est iustum, ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivaverint*.

Ad

(a) *Vulgata* non est.

Ad primum ergo dicendum, quod fomes habet rationem legis in homine, inquantum est pœna consequens divinam iustitiam: & secundum hoc manifestum est quod derivatur a lege æterna. Inquantum vero inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, & non habet rationem legis, ut ex supradictis patet (quæst. xci. art. 6.)

Ad secundum dicendum, quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam: & secundum hoc manifestum est quod a lege æterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; & sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cuiusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis eius qui legem fecit, secundum hoc etiam derivatur a lege æterna. (a) *Omnis enim potestas a Domino Deo est*, ut dicitur Rom. xiii. 1.

Ad tertium dicendum, quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quæ dirigi non possunt lege humana: plura enim subduntur causæ superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittit de his quæ dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit. Secus autem esset, si approbaret ea quæ lex æterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege æterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

ARTICULUS IV. 495

Utrum necessaria, & æterna subiiciantur legi æternæ.

I. Par. quæst. xxii. *art.* 2. *ad* 3. *&* *art.* 4. *ad* 3. *& quæst.* ciii. *art.* 1. *ad* 3. *&* 2. 2. *quæst.* xlix. *art.* 6. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod necessaria, & æterna subiiciantur legi æternæ. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cum sit iusta. Ergo rationi subditur. Sed lex æterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi æternæ. Voluntas autem Dei est aliquid æternum. Ergo etiam æterna, & necessaria legi æternæ subduntur.

2. Præterea. Quidquid subiicitur Regi, subiicitur legi Regis. Filius autem, ut dicitur I. ad Corinth. xv. 25. & 28. *subiectus erit Deo, & Patri, cum tradiderit ei regnum*. Ergo Filius, qui est æternus, subiicitur legi æternæ.

3. Præterea. Lex æterna est ratio divinæ providentiæ. Sed multa necessaria subduntur divinæ providentiæ, sicut permanentia substantiarum incorporalium, & corporum cælestium. Ergo legi æternæ subduntur etiam necessaria.

4. Sed contra. Ea quæ sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent. Sed imponitur homini lex, ut cohibeatur a malis, ut ex supradictis patet (quæst. xcii. art. 2.) Ergo ea quæ sunt necessaria, legi non subduntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) lex æterna est ratio divinæ gubernationis. Quæcumque ergo divinæ gubernationi subduntur, subiiciuntur etiam legi æternæ; quæ vero gubernationi æternæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quæ circa nos sunt. Humanæ enim gubernationi subduntur ea quæ per homines fieri possunt; quæ vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanæ, scilicet quod homo habeat animam, vel manum, aut pedes.

Sic igitur legi æternæ subduntur omnia quæ sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea vero quæ pertinent ad naturam, vel essentiam divinam, legi æternæ non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex æterna.

Ad primum ergo dicendum, quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo quantum ad ipsam voluntatem: & sic cum voluntas Dei sit ipsa essentia eius, non subditur gubernationi divinæ, neque legi æternæ, sed idem est quod lex æterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quæ Deus vult circa creaturas: quæ quidem subiecta sunt legi æternæ, inquantum horum ratio est in divina sapientia: & ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis; alioquin ratione sui ipsius magis est dicenda ipsa ratio.

Ad

(a) Vulgata: Non est enim potestas nisi a Deo.

Ad secundum dicendum, quod Filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus: & ideo non subditur divinæ providentiæ, aut legi æternæ, sed magis ipse est lex æterna per quamdam appropriationem, ut patet per Augustinum in Lib. de vera relig. (cap. xxxi.) Dicitur autem esse subiectus Patri ratione humanæ naturæ, secundum quam etiam Pater dicitur esse maior eo.

Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Metaph. (tex. 6.) *quædam necessaria habent causam suæ necessitatis*: & sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio; & hoc ipsum est cohibitio quædam efficacissima. Nam quæcumque cohibentur in communi, intantum cohiberi dicuntur, inquantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur.

ARTICULUS V. 496

Utrum naturalia contingentia subsint legi æternæ.

I. Par. quæst. XXII. *art.* 2. *& I. dist.* XXXIX *quæst.* II. *art.* 2. *con. & III. contra cap.* lxxi. lxxii. *&* lxxiii. *& ver. quæst*, v. *art.* 3. *&* 4. *& opusc.* III. *cap.* CXXXII. *usque* CXXXVI. *& opusc.* XV, *cap.* XII. *usque* XVI. *& Iob* XI.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod naturalia contingentia non subsint legi æternæ. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est (quæst. xc. art. 4.) Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales, quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solæ creaturæ rationales subsunt legi æternæ: non ergo naturalia contingentia.

2. Præterea. *Ea quæ obediunt rationi, participant aliqualiter ratione*, ut dicitur in I. Ethicor. (cap. ult.) Lex autem æterna est ratio summa, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) Cum igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi æternæ.

3. Præterea. Lex æterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi æternæ.

Sed contra est quod dicitur Prov. VIII. 29. *Quando circumdabat mari terminum suum, & legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.*

Respondeo dicendum, quod aliter est de lege hominis dicendum, & aliter de lege æterna, quæ est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales, quæ homini subiiciuntur. Cuius ratio est, quia lex est directiva actuum qui conveniunt subiectis gubernationi alicuius: unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quæcumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis huiusmodi res: nam huiusmodi irrationales creaturæ non agunt se ipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est (quæst. 1. art. 2.) Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subiiciantur; rebus autem rationalibus sibi subiectis potest imponere legem, inquantum suo præcepto, vel denuntiatione quacumque imprimit menti earum quamdam regulam, quæ est principium agendi.

Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto; ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum: & ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, secundum illud Psalm. cxlviii. 6. *Præceptum posuit, & non præteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus, & actiones totius naturæ legi æternæ subduntur.

Unde alio modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, inquantum moventur a divina providentia; non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines: quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod creaturæ irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt; participant tamen per modum obedientiæ ratione divina: ad plura enim se extendit virtus rationis divinæ quam virtus ra-

rationis humanæ. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem; ita etiam creaturæ irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad tertium dicendum, quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint præter ordinem causarum particularium, non tamen sunt præter ordinem causarum universalium, & præcipue causæ primæ, quæ Deus est, cuius providentiam nihil subterfugere potest, ut in I. dictum est (quæst. XXII. art. 2.) Et quia lex æterna est ratio divinæ providentiæ, ut dictum est (art. 1. huius quæst.) ideo defectus rerum naturalium legi æternæ subduntur.

ARTICULUS VI. 497

Utrum omnes res humanæ subiiciantur legi æternæ.

I. Part. quæst. XXII. *art.* 2. *corp. & ad* 2. *& III. dist.* IX. *quæst.* II. *art.* 2. *cor & ad* 5. *& III. con. cap.* I. lXIV. XC. CXI. *&* CXII. *& ver. quæst.* V. *art.* 5. *& opusc.* III. *cap.* CCXLIII.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non omnes res humanæ subiiciantur legi æternæ. Dicit enim Apostolus ad Gal. V. 18. *Si spiritu Dei ducimini, non estis sub lege.* Sed viri iusti, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur, secundum illud Rom. VIII. 14. *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines sunt sub lege æterna.

2. Præterea. Apostolus dicit ad Rom. VIII. 7. (a) *Prudentia carnis inimica est Deo, lege enim Dei subiecta non est.* Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi æternæ, quæ est lex Dei, non subiiciuntur omnes homines.

3. Præterea. Augustinus dicit in I. de lib. arb. (cap. VI. circa med.) quod *lex æterna est qua mali miseriam, boni vitam beatam merentur.* Sed homines iam beati, vel iam damnati non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi æternæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. XII. circa fin.) *Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris, ordinationique subtrahitur, a quo pax universitatis administratur.*

Respondeo dicendum, quod duplex est modus quo aliquid subditur legi æternæ, ut ex supradictis patet (art. præc.) uno modo inquantum participatur lex æterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis, & passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi.

Et hoc secundo modo subduntur legi æternæ irrationales creaturæ, ut dictum est (art. præc.) Sed quia rationalis natura cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium, inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi æternæ subditur: quia & notionem legis æternæ aliquo modo habet, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) & iterum unicuique rationali creaturæ inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi æternæ. *Sumus enim (b) innati ad habendum virtutes*, ut dicitur in II. Ethic. (circa princ. Lib.) Uterque tamen modus imperfectus quidem est, & quodammodo corruptus in malis, in quibus & inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, & iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones, & habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior: quia & supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei, & sapientiæ; & supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiæ, & virtutis.

Sic igitur boni perfecte subsunt legi æternæ, tamquam semper secundum eam agentes; mali autem subsunt quidem legi æternæ, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt, & imperfecte inclinantur ad bonum; sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex æterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi æternæ convenit. Unde Augustinus dicit in I. de lib. arb. (cap. XV. aliquant. a princ.) *Iustos sub æterna lege agere existimo*: & in Libro de catechizandis rudibus (cap. XVIII. parum ante fin.) dicit, quod *Deus ex iusta miseria animarum se deserentium convenientissimis legibus inferiores partes creaturæ suæ novit ordinare.*

Ad

(a) *Vulgata Sapientia.* (b) *Ita codd. & editi passim. Theologi nati.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationem legis, subditur ei quasi cuidam ponderi: unde Glossa (ordinar. August. Lib. de nat. & grat. cap. LVII.) ibidem dicit, quod *sub lege est qui timore supplicii, quod lex minatur, non amore iustitiae a malo opere abstinet*: & hoc modo spirituales viri non sunt sub lege: quia per caritatem, quam Spiritus sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent. Alio modo potest etiam intelligi, inquantum hominis opera, qui Spiritu sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus sancti quam ipsius hominis. Unde cum Spiritus sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra dictum est (art. 4. huius quaest. ad 2.) sequitur quod huiusmodi opera, inquantum sunt Spiritus sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod Apostolus dicit II. ad Corinth. III. 17. *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.*

Ad secundum dicendum, quod prudentia carnis non potest subiici legi Dei ex parte actionis, quia inclinat ad actiones contrarias legi divinae; subiicitur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati poenam secundum legem divinae iustitiae. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturae corrumpatur: & ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quae sunt legis aeternae. Habitum est enim supra (quaest. LXXXV. art. 2.) quod peccatum non tollit totum bonum naturae.

Ad tertium dicendum, quod idem est per quod aliquid conservatur in fine, & per quod movetur ad finem; sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est, quod sicut secundum legem aeternam aliqui merentur beatitudinem, vel miseriam; ita per eamdem legem in beatitudine, vel miseria conservantur. Et secundum hoc beati, & damnati subsunt legi aeternae.

QUAESTIO XCIV.

De lege naturali,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de lege naturali: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, quid sit lex naturalis.

Secundo, quae sint praecepta legis naturalis.

Tertio, utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae.

Quarto, utrum lex naturalis sit una apud omnes.

Quinto, utrum sit mutabilis.

Sexto, utrum possit a mente hominis deleri.

ARTICULUS I. 498

Utrum lex naturalis sit habitus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis sit habitus. Quia, ut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. V. in princ.) *tria sunt in anima; potentia, habitus, & passio.* Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animae, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Praeterea. Basilius dicit (Damascenus Lib. IV. orth. Fid. cap. XXIII.) quod *conscientia*, sive synderesis, *est lex intellectus nostri*: quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut in I. habitum est (quaest. LXXIX. art. 12.) Ergo lex naturalis est habitus.

3. Praeterea. Lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit (art. 5. huius quaest.) Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. XXI. a princ.) quod *habitus est quo aliquid agitur, cum opus est*. Sed naturalis lex non est huiusmodi: est enim in parvulis, & damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo proprie, & essentialiter; & sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra (quaest. XC. art. 1. ad 2.) quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, & quo quis agit: aliquis enim per habitum Grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie, & essentialiter.

Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum; secundum hunc modum potest dici, quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis: & cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quae sunt principia humanorum actuum, scilicet *potentias*, *habitus*, & *passiones*. Praeter haec autem tria sunt quaedam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente, & etiam cognita sunt in cognoscente, & proprietates naturales animae insunt ei, ut immortalitas, & alia huiusmodi.

Ad secundum dicendum, quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod lex naturalis habitualiter tenetur: & hoc concedimus.

Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum; sicut homo non potest uti habitu scientiae propter somnum; & similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis.

ARTICULUS II. 499

Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis non contineat plura praecepta, sed unum tantum. Lex enim continetur in genere praecepti, ut supra habitum est (quaest. xcii. art. 2.) Si igitur essent multa praecepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multae leges naturales.

2. Praeterea. Lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum praeceptum tantum legis naturae propter unitatem totius, aut sunt multa secundum multitudinem partium naturae humanae: & sic oportebit quod etiam ea quae sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

3. Praeterea. Lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est (quaest. xc. art. 1.) Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum praeceptum est legis naturalis.

Sed contra est, quia sic se habent praecepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam praecepta legis naturae sunt plura.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. xc. art. 1. ad 2. & quaest. xci. art. 3.) praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo secundum se, alio modo quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti; contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti talis propositio non erit per se nota; sicut ista propositio, Homo est (a) rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale; & tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius in Lib. de hebdomad. (circ. princ.) *quaedam sunt dignitates, vel propositiones per se notae communiter omnibus*: & huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti; ut, Omne totum est maius sua parte; &, Quae uni & eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent; sicut intelligenti quod Angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco: quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius in-

(a) *Nicolaius* animal rationale.

intellectus includitur in omnibus, quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare, & negare, quod fundatur supra rationem entis, & non entis: & super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV. Metaph. (text. 9. & seq.)

Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter; ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni; quæ est, Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum præceptum legis, quod bonum est faciendum, & prosequendum, & malum vitandum: & super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ, ut scilicet omnia illa facienda, vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, & per consequens ut opere prosequenda, & contraria eorum ut mala, & vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturæ. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quælibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam: & secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur, & contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum ceteris animalibus: & secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quæ natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris, & feminæ, & educatio liberorum, & similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quæ est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, & ad hoc quod in societate vivat: & secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quæ ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, & cetera huiusmodi quæ ad hoc spectant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia ista præcepta legis naturæ, inquantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad secundum dicendum, quod omnes huiusmodi inclinationes quarumcumque partium naturæ humanæ, puta concupiscibilis, & irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, & reducuntur ad unum primum præceptum, ut dictum est (in corp.) & secundum hoc sunt multa præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in una radice.

Ad tertium dicendum, quod ratio etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quæ ad homines spectant: & secundum hoc sub lege rationis continentur omnia ea quæ ratione regulari possunt.

ARTICULUS III. 500

Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ.

IV. dist. XXXIII. quæst. 1. art. quæst. 1. ad 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege naturæ. Quia, ut supra dictum est (quæst. XC. art. 2.) de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicuius, ut patet præcipue in actibus temperantiæ. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

2. Præterea. Omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturæ, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam: quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Præterea. In his quæ sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt: aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturæ.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. IV. circ. fin.) quod *virtutes sunt naturales*. Ergo & actus virtuosi subiacent legi naturæ.

Respondeo dicendum, quod de actibus vir-

virtuosis dupliciter loqui possumus: uno modo, inquantum sunt virtuosi; allo modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum, inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturæ. Dictum est enim (art. præc.) quod ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem: & hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuose agat.

Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturæ. Multa enim secundum virtutem fiunt ad quæ natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi, & potus, & venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ, sicut & alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad secundum dicendum, quod natura hominis potest dici vel illa quæ est propria hominis; & secundum hoc omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum in II. Lib. (orth. Fid. cap. xxx.) vel illa quæ est communis homini, & aliis animalibus; & secundum hoc quædam specialia peccata dicuntur esse contra naturam, sicut contra commixtionem maris & feminæ, quæ est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim propter diversas hominum conditiones contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tam quam eis proportionati, & convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tamquam eis non proportionati.

ARTICULUS IV. 501

Utrum lex naturæ sit una apud omnes.

III. dist. XXXVII. *art.* 3. *cor.* & *IV. dist.* XXXIII. *quæst.* 1. *art.* 1. *cor.* & *art.* 2. *ad* 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod lex naturæ non sit una apud omnes. Dicitur enim in Decretis dist. 1. (seu in prælūdio dist. 1.) quod *ius naturale est quod in lege, & in Evangelio continetur*. Sed hoc non est commune omnibus: quia, ut dicitur Rom. x. 16. *non omnes obediunt Evangelio*. Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Præterea. *Quæ sunt secundum legem, iusta esse dicuntur*, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1. & 11.) Sed in eodem Lib. (cap. x.) dicitur, quod nihil est ita iustum apud omnes quin apud aliquos diversificetur. Ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

3. Præterea. Ad legem naturæ pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. V. Etymologiarum (cap. IV.) *Ius naturale est commune omni nationi.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur: inter quæ homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I. Physic. (text. 2. 3. & 4.) Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, & aliter practica. Quia enim ratio speculativa præcipue negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut & in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanæ: & ideo si in communibus sit aliqua (a) necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus.

Sic igitur in speculativis est eadem veritas

(a) *Ita codd. Tarrac. Alcan. aliique cum editis passim. Al.* veritas.

ritas apud omnes tam in principiis, quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quæ dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas, vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia; & apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet quod quantum ad communia principia rationis sive speculativæ, sive practicæ, est eadem veritas, seu rectitudo apud omnes, & æqualiter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativæ est eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota: apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicæ, nec est eadem veritas, seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum est, & verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda: & hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, & per consequens irrationabile, si deposita reddantur, puta si aliquis petat ad impugnandam patriam: & hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur; puta si dicatur, quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo. Quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo, vel non reddendo.

Sic igitur dicendum est, quod lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes & secundum rectitudinem, & secundum notitiam. Sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus & secundum rectitudinem, & secundum notitiam; sed ut in paucioribus potest deficere & quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturæ generabiles, & corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta) & etiam quantum ad notitiam: & hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturæ, ut refert Iulius Cæsar in Lib. VI. de bello Gallico (circ. med.)

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quæ in lege, & in Evangelio continentur, sint de lege naturæ, cum multa tradantur ibi supra naturam; sed ea quæ sunt de lege naturæ, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus, quod *ius naturale est quod in lege, & in Evangelio continetur*, statim explicando subiunxit, *quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri*.

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de his quæ sunt naturaliter iusta, non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivatæ; quæ ut in pluribus habent rectitudinem, & ut in paucioribns deficiunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut ratio in homine dominatur, & imperat aliis potentiis; ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter (a) receptum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

ARTICULUS V. 502

Utrum lex naturæ mutari possit.

Sup. art. 4. cor. & ad 2. & inf. quæst. XCVII. art. 1. ad 1. & III. dist. XXXVII. art. 3. cor. & IV. dist. XXXIII. quæst. 1. art. 1. cor. & art. 2. ad 1.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod lex naturæ mutari possit. Quia super illud Eccli. XVII. *Addidit eis disciplinam, & legem vitæ*, dicit Glossa (ordin.) „Legem litteræ, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit." Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

2. Præterea. Contra legem naturalem est occisio innocentis, & etiam adulterium, & furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata a Deo; puta cum Deus præcepit Abrahæ quod occideret filium innocen-

(a) *Ita codd. & editi passim. Edit. Rom.* rectum.

nocentem, ut habetur Gen. xxii. & cum præcepit Iudæis ut mutuata Aegyptiorum vasa subriperent ut habetur Exod. xii. & cum præcepit Oseæ ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Oseæ 1. Ergo lex naturalis potest mutari.

3. Præterea. Isidorus dicit in Lib. V. Etymolog. (cap. iv.) quod *communis omnium possessio, & una libertas est de iure naturali*. Sed hæc videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

Sed contra est quod dicitur in Decretis dist. v. (seu in præludio dist. v.) *Naturale ius ab exordio rationalis creaturæ cœpit; nec variatur tempore, sed immutabile permanet*.

Respondeo dicendum, quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo per hoc quod aliquid ei addatur; & sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas.

Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis; ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali quod prius fuit secundum legem naturalem: & sic, quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ est omnino immutabilis; quantum autem ad secunda præcepta, quæ diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet; potest tamen mutari & in aliquo particulari, & in paucioribus propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium præceptorum, ut supra dictum est (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturæ deerat, vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus quantum ad aliqua corrupta erat, intantum ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala: & talis corruptio correctione indigebat.

Ad secundum dicendum, quod naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes, quam innocentes: quæ quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud I. Reg. ii. 6. *Dominus mortificat, & vivificat*. Et ideo absque aliqua iniustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti, vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quæ quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam: unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium, nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienæ: quicquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini; quod est furari. Nec solum in rebus humanis quicquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum; sed etiam in rebus naturalibus quicquid a Deo fit, est naturale quodammodo, ut in I. dictum est (quæst. cv. art. 6. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter: uno modo quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse iniuriam alteri faciendam; alio modo quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere, quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo *communis omnium possessio, & una libertas* dicitur esse de iure naturali, quia scilicet distinctio possessionum, & servitus non sunt inductæ a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ: & sic etiam in hoc lex naturæ non est mutata nisi per additionem.

ARTICULUS VI. 505

Utrum lex naturæ possit a corde hominis aboleri.

Inf. quæst. xcix. *art*. 2. *ad* 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod lex naturæ possit a corde hominis aboleri. Quia Rom. ii. super illud, *Cum gentes, quæ legem non habent &c.* dicit Glossa (ordin.) quod „ in interiori homine per gratiam innovato lex „ iustitiæ inscribitur, quam deleverat „ culpa. “ Sed lex iustitiæ est lex naturæ. Ergo lex naturæ potest deleri.

2. Præterea. Lex gratiæ est efficacior quam lex naturæ. Sed lex gratiæ deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturæ potest deleri.

3. Præterea. Illud quod lege statuitur, inducitur quasi iustum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturæ. Ergo lex naturæ potest a cordibus hominum aboleri.

Sed

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. Confes. (cap. IV. in princ.) *Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas*. Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4. huius quæst.) ad legem naturalem pertinent primo quidem quædam præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota; secundario autem quædam secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis.

Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali; deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est (quæst. LXXVII. art. 2.) Quantum vero ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum vel propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias,) vel etiam propter pravas consuetudines, & habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit Roman. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa delet legem naturæ in particulari, non autem in universali; nisi forte quantum ad secundaria præcepta legis naturæ, eo modo quo dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod gratia etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, & ideo magis permanens.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de secundis præceptis legis naturæ, contra quæ aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt, quæ sunt iniqua.

QUAESTIO XCV.

De lege humana,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de lege humana: & primo quidem de ipsa lege secundum se; secundo de potestate eius; tertio de eius mutabilitate.

Circa primum quæruntur quatuor.
Primo de utilitate ipsius.
Secundo de origine eius.
Tertio de qualitate ipsius.
Quarto de divisione eiusdem.

ARTICULUS I. 504

Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus.

Sup. quæst. XCI. *art.* 3. & *II. dist.* IX. *art.* 3. *cor. ad* 2. & *ad* 5. & *III. dist.* XL. *art.* 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cuiuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est (quæst. XCII. art. 1.) Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

2. Præterea. Sicut dicit Philosophus in V. Ethic. (cap. IV. circa med.) *ad iudicem confugiunt homines sicut ad iustum animatum*. Sed iustitia animata est melior quam inanimata, quæ legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio iustitiæ committeretur arbitrio iudicum, quam quod super hoc lex aliqua conderetur.

3. Præterea. Lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supradictis patet (quæst. XC. art. 1. & 2.) Sed cum humani actus consistant in singularibus, quæ sunt infinita, non possunt ea quæ ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos quam aliqua lege posita. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. V. Etymol. (cap. XX.) *Factæ sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, & in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas*. Sed hæc sunt necessaria maxime humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (quæst. LXIII. art. 1.) homini naturaliter inest quædam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam; sicut etiam videmus

demus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo, & vestitu, quorum initia quædam habet a natura, scilicet rationem, & manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum, & cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens: quia perfectio virtutis præcipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas præcipue homines sunt proni, & maxime iuvenes, circa quos est efficacior disciplina. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur.

Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturæ, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quæ est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi, & ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt, necessarium fuit quod per vim, vel metum cohiberentur a malo; ut saltem sic malefacere desistentes, & aliis quietam vitam redderent, & ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quæ prius metu implebant, & sic fierent virtuosi. Huiusmodi autem disciplina cogens metu pœnæ est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum, & virtutem quod leges ponerentur: quia, sicut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. II. in fin.) *sicut homo si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic si sit separatus a lege, & iustitia, est pessimum omnium*: quia homo habet arma rationis ad expellendas concupiscentias, & sævitias, quæ non habent alia animalia.

Ad primum ergo dicendum, quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione; sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi cogantur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit I. Rhet. (cap. I. aliquant. a princ.) *melius est omnia ordinari lege, quam dimittere iudicum arbitrio*: & hoc propter tria. Primo quidem quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos, qui requirerentur ad recte iudicandum de singulis. Secundo quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit; sed iudicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio quia legislatores iudicant in universali, & de futuris; sed homines iudiciis præsidentes iudicant de præsentibus, ad quæ afficiuntur amore, vel odio, aut aliqua cupiditate; & sic eorum depravatur iudicium. Quia ergo iustitia animata iudicis non invenitur in multis, & quia flexibilis est; ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid iudicandum sit, & paucissima arbitrio hominum committere.

Ad tertium dicendum, quod quædam singularia, quæ non possunt lege comprehendi, necesse est committere iudicibus, ut ibidem Philosophus dicit (loc. sup. cit.) puta de eo quod est factum esse, vel non esse, & de aliis huiusmodi.

ARTICULUS II. 505

Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur.

III. cont. cap. CXXIII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. VII. in princip.) quod *iustum legale est quod principio quidem nihil differt, utrum sic, vel aliter fiat*. Sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt, utrum sic, vel aliter fiat. Ergo ea quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturæ.

2. Præterea. Ius positivum dividitur contra ius naturale, ut patet per Isidorum in Libro V. Etymol. (cap. IV.) & per Philosophum in V. Ethic. (loc. cit.) Sed ea quæ derivantur a principiis communibus legis naturæ, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturæ, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3. & 4.) Ergo ea quæ sunt de lege humana, non derivantur a lege naturæ.

3. Præterea. Lex naturæ est eadem apud omnes: dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. VII. in princip.) quod *naturale ius est quod ubique habet eamdem potentiam*. Si igitur leges humanæ a naturali lege derivarentur, sequeretur etiam

iam

tiam quod ipsæ essent eædem apud omnes: quod patet esse falsum.

4. Præterea. Eorum quæ a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quæ a maioribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Iurisperitus dicit (Lib. I. ff. tit. 3. de legib. & senatusconf.) Ergo non omnes leges humanæ derivantur a lege naturali.

Sed contra est quod Tullius dicit in sua Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) *Res a natura profectas, & a consuetudine probatas legum metus, & religio sanxit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I. de lib. arb. (cap. v. parum a princ.) *non videtur esse lex quæ iusta non fuerit*: unde inquantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturæ, ut ex supradictis patet (quæst. præc. art. 2.) Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturæ derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.

Sed sciendum est, quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis; alio modo sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus formæ communes determinantur ad aliquid speciale; sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quædam a principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum; sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum*: quædam vero per modum determinationis; sicut lex naturæ habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali pœna, vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quæ sunt primi modi, continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quæ sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illis quæ sunt lege posita per determinationem, vel specificationem quamdam præceptorum legis naturæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de his quæ derivantur a lege naturæ tamquam conclusiones.

Ad tertium dicendum, quod principia communia legis naturæ non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum: & ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos.

Ad quartum dicendum, quod verbum illud Iurisperiti intelligendum est in his quæ introducta sunt a maioribus circa particulares determinationes legis naturalis; ad quas quidem determinationes se habet expertorum, & prudentum iudicium, sicut ad quædam principia, inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinandum. Unde Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. xi. ad fin.) quod *in talibus oportet attendere iudicium expertorum, & seniorum, vel prudentum indemonstrabilibus enuntiationibus, & opinionibus, non minus quam demonstrationibus.*

ARTICULUS III. 506

Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivæ describat.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivæ describat, dicens (Lib. V. Etymolog. cap. xxi.) *Erit lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco, temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.* Supra enim (cap. iii.) in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens: *Lex erit omne quod ratione constiterit dumtaxat, quod religioni congruat, quod disciplinæ conveniat, quod saluti proficiat.* Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Præterea. Iustitia est pars honestatis, ut Tullius dicit in I. de Offic. (in tit. de iv. virtutibus.) Ergo postquam dixerat *honesta*, superflue additur *iusta*.

3. Præ-

3. Præterea. Lex scripta, secundum Isidorum (Lib. II. Etymolog. cap. x. & Lib. V. cap. III.) contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni, quod esset secundum consuetudinem.

4. Præterea. Necessarium dupliciter dicitur: scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere; & huiusmodi necessarium non subiacet humano iudicio: unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem; & talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, *necessaria*, & *utilis*.

Sed contra est auctoritas ipsius Isidori (cit. in arg. 1.)

Respondeo dicendum, quod uniuscuiusque rei quæ est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serræ talis est, qualis convenit sectioni, ut patet in II. Physic. (text. 88.) Quælibet etiam res recta, & mensurata oportet quod habeat formam proportionatam suæ regulæ, & mensuræ. Lex autem humana utrumque habet: quia & est aliquid ordinatum ad finem; & est quædam regula, vel mensura regulata, vel mensurata quadam superiori mensura: quæ quidem est duplex, scilicet divina lex, & lex naturæ, ut ex supradictis patet (art. præc. & quæst. XCI. artic. 2. 3. & 4. & quæst. XCIII. art. 3.) Finis autem humanæ legis est utilitas hominum, sicut etiam Iurisperitus dicit (Lib. XXV. ff. tit. 3. de leg. & senatusconf.) Et ideo Isidorus (Lib. V. Etym. cap. III.) in conditione legis primo quidem tria posuit; scilicet quod *religioni congruat*, inquantum scilicet est proportionata legi divinæ; quod *disciplinæ conveniat*, inquantum est proportionata legi naturæ; quod *saluti proficiat*, inquantum est proportionata utilitati humanæ.

Et ad hæc tria omnes aliæ conditiones quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur *honesta*, refertur ad hoc quod *religioni congruat*: quod autem subditur, *Iusta*, *possibilis*, *secundum naturam*, *secundum consuetudinem patriæ*, *loco*, *temporique conveniens*, reducitur ad hoc quod *conveniat disciplinæ*. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur *iusta*. Secundo quantum ad facultatem agentium: debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturæ. Non enim eadem sunt imponenda pueris, quæ imponuntur viris perfectis: & secundum humanam conditionem: non enim potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens. Tertio quantum ad debitas circumstantias dicit, *Loco*, *temporique conveniens*. Quod vero subditur, *Necessaria*, *utilis* &c. refertur ad hoc quod expediat saluti; ut necessitas referatur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum, manifestatio vero ad cavendum nocumentum, quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est (quæst. XC. artic. 2.) lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte (a) determinationis ostenditur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 507

Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive iuris humani. Sub hoc enim iure comprehendit *ius gentium*, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit (Lib. V. Etymol. cap. VI.) quia *eo omnes fere gentes utuntur*. Sed, sicut ipse dicit (ibid. cap. IV.) *ius naturale est quod est commune omnium nationum*. Ergo *ius gentium* non continetur sub iure positivo humano, sed magis sub iure naturali.

2. Præterea. Ea quæ habent eamdem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed *leges*, *plebiscita*, *senatusconsulta*, & alia huiusmodi, quæ ponit (ibid. cap. x. & seq.) omnia habent eamdem vim. Ergo videtur quod non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda, cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter huiusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Præterea. Sicut in civitate sunt principes, sacerdotes, & milites; ita etiam sunt & alia hominum officia. Ergo videtur quod sicut ponitur quoddam ius militare, & ius publicum, quod con-

(a) *Ita codd. & editi; Edit. Garcia* descriptionis.

consistit in sacerdotibus, & magistratibus; ita etiam debeant poni alia iura ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Praeterea. Ea quae sunt per accidens, sunt praetermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc, vel ab alio homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum ut scilicet quaedam dicatur *Cornelia*, quadam *Falcidia* &c.

In contrarium auctoritas Isidori (loc. cit. in arg. 1.) sufficiat.

Respondeo dicendum, quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in eius ratione continetur; sicut in ratione animalis continetur anima, quae est rationalis, vel irrationalis: & ideo animal proprie & per se dividitur secundum rationale, & irrationale, non autem secundum album, & nigrum, quae sunt omnino praeter rationem eius. Sunt autem multa de ratione legis humanae secundum quorum quodlibet lex humana proprie, & per se dividi potest.

Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet (art. 2. huius quaest.) & secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium, & ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est (ibid.) Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis; ut iustae emptiones, venditiones, & alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt: quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociabile, ut probatur in I. Polit. (cap. 11. a princ.) Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommode determinat.

Secundo est de ratione legis humanae, quod ordinetur ad bonum commune civitatis: & secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune; sicut *Sacerdotes* pro populo Deum orantes, *Principes* populum gubernantes, & *Milites* pro salute populi pugnantes: & ideo istis hominibus specialia quaedam iura aptantur.

Tertio est de ratione legis humanae ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est (quaest. xc. art. 3.) & secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum Philosophum in III. Polit. (cap. x.) est *Regnum*, quando scilicet civitas gubernatur ab uno: & secundum hoc accipiuntur *constitutiones Principum*. Aliud vero regimen est *Aristocratia*, idest principatus optimorum, vel optimatum: & secundum hoc sumuntur *responsa prudentum*, & etiam *senatusconsulta*. Aliud regimen est *Oligarchia*, idest principatus paucorum divitum, & potentum: & secundum hoc sumitur *ius praetorium*, quod etiam *honorarium* dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur *Democratia*: & secundum hoc sumuntur *plebiscita*. Aliud autem est *tyrannicum*, quod est omnino corruptum: unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum: & secundum hoc sumitur lex *quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt*, ut Isidorus dicit (Lib. V. Etymol. cap. x.)

Quarto vero de ratione legis humanae est quod sit directiva humanorum actuum: & secundum hoc secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quae interdum ab auctoribus nominantur; sicut distinguitur lex *Iulia de adulteriis*, lex *Cornelia de sicariis*, & sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod *ius gentium* est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quae non est multum remota a principiis, unde de facili in huiusmodi homines consenserunt; distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Ad alia patet responsio ex his quae dicta sunt (in corp. art.).

QUAESTIO XCVI.

De potestate legis humanae,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de potestate legis humanae: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum humana lex debeat poni in communi.

Secundo, utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere.

Tertio, utrum omnium virtutum actus habeat ordinare.

Quar-

Quarto, utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiæ.

Quinto, utrum omnes homines legi humanæ subdantur.

Sexto, utrum his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

ARTICULUS I. 508

Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari.

Inf. quæst. XCVIII. *art.* 6. *ad* 2. & 2. 2. *quæst.* CXLVII. *art.* 3. & 4. *corp.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus in V. Ethicor. (cap. VII.) quod *legalia sunt quæcumque in singularibus legem ponunt, & etiam sententialia*, quæ sunt etiam singularia: quia de singularibus actibus sententiæ feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Præterea. Lex est directiva humanorum actuum, ut supra dictum est (quæst. XC. art. 1. & 2.) Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo lex humana non debet in universali ferri, sed magis in singulari.

3. Præterea. Lex est regula, & mensura humanorum actuum, ut supra dictum est (ibid.) Sed *mensura debet esse certissima*, ut dicitur in X. Metaph. (text. 3.) Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale ita certum, quin in particularibus deficiat, videtur quod necesse sit leges non in universali, sed in singularibus poni.

Sed contra est quod Iurisperitus dicit (Pomponius, & Celsus, ut refertur Lib. I. tit. 3. ff. de legib. & senatusconf.) quod *iura constitui oportet in his quæ sæpius accidunt; ex his autem quæ forte uno casu accidere possunt, iura non constituuntur*.

Respondeo dicendum, quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune: quia, ut Isidorus dicit in Lib. V. Etymolog. (cap. XXI.) *nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta*. Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis: & ideo oportet quod lex ad multa respiciat & secundum personas, & secundum negotia, & secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, & eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur quod aliquo tempore modico duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit in II. de civ. Dei (cap. XXI. & Lib. XXII. cap. VI. vers. fin.)

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in V. Ethic. (cap. VII.) ponit tres species iuris legalis, quod est ius positivum. Sunt enim quædam quæ simpliciter in communi ponuntur; & hæc sunt *leges communes*: & quantum ad huiusmodi dicit, quod *legale est quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter; quando autem ponitur, differt*, puta quod *captivi statuto pretio redimantur*. Quædam vero sunt quæ sunt communia quantum ad aliquid, & singularia quantum ad aliquid; & huiusmodi dicuntur *privilegia*, quasi *leges privatæ*, quia respiciunt singulares personas; & tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia: & quantum ad hoc subdit: *Adhuc quæcumque in singularibus legem ponunt*. Dicuntur etiam quædam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt *sententiæ*, quæ pro iure habentur: & quantum ad hoc subdit, *Et sententialia*.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum. Unde in X. Metaphys. (text. 4.) Philosophus dicit, quod *omnia quæ sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo*. Si enim essent tot regulæ, vel mensuræ, quot sunt mensurata, vel regulata, cessaret utique utilitas regulæ, vel mensuræ, quæ est ut ex uno multa possint cognosci; & ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia præcepta prudentum; sed lex est præceptum commune, ut supra dictum est (quæst. XCIV. art. 2. & 3.)

Ad tertium dicendum, quod *non est eadem certitudo quærenda in omnibus*, ut in I. Ethic. (cap. III. in princ. & cap. VII. sub fin.) dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia, & res humanæ, sufficit talis certitudo, ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus.

AR-

ARTICULUS II. 509

Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere.

Sup. quaest. XCI. *art.* 4. *cor. fin.* & *quaest.* XCIII. *art.* 3. *ad* 3. & *inf. quaest.* XC. *art.* 1. *cor.* & 2. 2. *quaest.* LXIX. *art.* 2. *ad* 1. & *quaest.* LXXVII. *art.* 1. *ad* 4. & *quaest.* LXXVIII. *art.* 1. *ad* 4. & *mal. quaest.* III. *art.* 4. *ad* 6. & *quol.* II. *art.* 10. *ad* 1. & 2. & *Job* XI.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus in Lib. V. Etymol. (cap. XX.) quod *leges sunt factae, ut earum metu coerceatur audacia.* Non autem sufficienter coerceretur, nisi quaelibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quaelibet mala cohibere.

2. Praeterea. Intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest aliquis esse virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Praeterea. Lex humana a lege naturali derivatur, ut supra dictum est (quaest. XCI. art. 3. & quaest. XCIII. art. 3.) Sed omnia vitia repugnant legi naturae. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed contra est quod dicitur in I. de lib. arb. (cap. V. circ. fin.) *Videtur mihi legem istam quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, & divinam providentiam vindicare.* Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (quaest. XC. art. 1. & 2.) lex ponitur ut quaedam regula, vel mensura humanorum actuum. Mensura autem *debet esse homogenea mensurato*, ut dicitur in X. Metaph. (text. 3. & 4.) diversa enim diversis mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem: quia, ut Isidorus dicit (Lib. V. Etymol. cap. XXI.) *lex debet esse possibilis, & secundum naturam, & secundum consuetudinem patriae.* Potestas autem, sive facultas operandi ex interiori habitu, seu dispositione procedit: non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, & virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero, & viro perfecto: & propter hoc non ponitur eadem lex pueris quae ponitur adultis: multa enim pueris permittuntur, quae in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur; & similiter multa sunt permittenda hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute.

Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere, & praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset; sicut prohibentur lege humana homicidia, furta, & huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum: unde praecipue pertinet ad illa peccata quibus iniuria proximis irrogatur, quae lege humana prohibentur, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim: & ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quae sunt iam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant; alioquin imperfecti huiusmodi praecepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur Prov. XXX. 33. (a) *Qui nimis emungit, elicit sanguinem*: & Matth. IX. quod *si vinum novum*, idest praecepta perfectae vitae, *mittatur in utres veteres*, id est in homines imperfectos, *utres rumpuntur, & vinum effunditur*, id est praecepta contemnuntur, & homines ex contemptu ad peiora mala prorumpunt.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis; lex autem humana deficit a lege aeterna. Dicit enim Augustinus in I. de lib. arb. (cap. V. in fin.) *Lex ista, quae regendis civitatibus fertur, multa concedit, atque impunita relinquit quae per divinam providentiam vindicantur: neque enim quia non omnia facit, ideo quae facit, improbanda sunt.* Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quae prohibet lex naturae.

A R-

(a) *Vulgata*: Qui vehementer.

ARTICULUS III. 510

Utrum lex humana praecipiat actus omnium virtutum.

Sup. quaest. XCIII. *art.* 3. *& inf. quaest.* c. *art.* 2. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod lex humana non praecipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum est (art. praec.) Ergo etiam non praecipit actus omnium virtutum.

2. Praeterea. Actus virtutis a virtute procedit. Sed virtus est finis legis; & ita quod est ex virtute, sub praecepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non praecipit actus omnium virtutum.

3. Praeterea. Lex humana ordinatur ad bonum commune, ut dictum est (quaest. xc. art. 2.) Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non praecipit actus omnium virtutum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. a med.) quod *praecipit lex & fortis opera facere, & quae temperati, & quae mansueti: similiter autem secundum alias virtutes, & malitias, haec quidem iubens, haec autem prohibens.*

Respondeo dicendum, quod species virtutum distinguuntur secundum obiecta, ut ex supradictis patet (quaest. liv. art. 1. ad 1. & art. 2.) Omnia autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis; sicut ea quae sunt fortitudinis, potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum ius amici sui; & simile est in aliis.

Lex autem, ut dictum est (quaest. xc. art. 2.) ordinatur ad bonum commune: & ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt, vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum iustitiae, & pacis conservent.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana non prohibet omnes actus vitiosos secundum obligationem praecepti, sicut nec praecipit omnes actus virtuosos; prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum, sicut etiam praecipit quosdam actus singularum virtutum.

Ad secundum dicendum, quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter. Uno modo ex eo quod homo operatur virtuosa; sicut actus virtutis iustitiae est facere recta, & actus fortitudinis facere fortia: & sic lex praecipit aliquos actus virtutum. Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur: & talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub praecepto legis; sed est finis, ad quem legislator ducere intendit.

Ad tertium dicendum, quod non est aliqua virtus cuius actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est (in corp.) vel mediate, vel immediate.

ARTICULUS IV. 511

Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae.

2. 2. *quaest.* lx. *art.* 5. *ad* 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiae. Inferior enim potestas non potest imponere legem in iudicio superioris potestatis. Sed potestas humana, quae fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad iudicium divinum, quod est iudicium conscientiae.

2. Praeterea. Iudicium conscientiae maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas, secundum illud Matth. xv. 6. *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras:* Ergo lex humana non imponit homini necessitatem quantum ad conscientiam.

3. Praeterea. Leges humanae frequenter ingerunt calumniam, & iniuriam hominibus, secundum illud Isai. x. 1. *Vae qui condunt leges iniquas, & scribentes iniustitias scripserunt, ut opprimerent in iudicio pauperes, & vim facerent causae humilium populi mei.* Sed licitum est unicuique oppressionem, & violentiam evitare. Ergo leges humanae non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

Sed

Sed contra est quod dicitur I. Petr. II. 19. *Hæc est gratia, si (a) propter conscientiam sustineat quis tristitias, patiens iniuste.*

Respondeo dicendum, quod leges positæ humanitus vel sunt iustæ, vel iniustæ. Si quidem iustæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ a lege æterna, a qua derivantur, secundum illud Proverb. VIII. 15. *Per me Reges regnant, & legum conditores iusta decernunt.* Dicuntur autem leges iustæ & ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; & ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; & ex forma, quando scilicet secundum æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, & quod habet, est multitudinis, sicut & quælibet pars id quod est, est totius: unde & natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges huiusmodi onera proportionabiliter inferentes, iustæ sunt, & obligant in foro conscientiæ, & sunt leges legales.

Iniustæ autem sunt leges dupliciter. Uno modo per contrarietatem ad bonum humanum e contrario prædictis: vel ex fine; sicut cum aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem, vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et huiusmodi magis sunt violentiæ quam leges: quia, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de lib. arb. (cap. v. parum a princ.) *lex esse non videtur, quæ iusta non fuerit.* Unde tales leges non obligant in foro conscientiæ, nisi forte propter vitandum scandalum, vel turbationem: propter quod etiam homo iuri suo debet cedere, secundum illud Matth. v. 41. *Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; & qui abstulerit tibi tunicam, da ei & pallium.* Alio modo leges possunt esse iniustæ per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam: & tales leges nullo modo licet observare: quia, sicut dicitur Act. IV. obedire oportet Deo magis quam hominibus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. XIII. 1. *omnis potestas* humana *a Deo est*: & ideo *qui potestati resistit* in his quæ ad potestatis ordinem pertinent, *Dei ordinationi resistit*: & secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de legibus humanis quæ ordinantur contra Dei mandatum: & ad hoc ordo potestatis non se extendit: unde in talibus legi humanæ non est parendum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de lege quæ infert gravamen iniustum subditis; ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit: unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo, vel maiori detrimento resistere possit.

ARTICULUS V. 512

Utrum omnes subiiciantur legi.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omnes legi subiiciantur. Illi enim soli subiiciuntur legi quibus lex ponitur. Sed Apostolus dicit I. ad Timoth. I. 9. quod *iusto non est lex posita.* Ergo iusti non subiiciuntur legi humanæ.

2. Præterea. Urbanus (II.) Papa dicit, & habetur in Decretis (caus. XIX. quæst. II.) *Qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur.* Lege autem privata Spiritus sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei, secundum illud ad Rom. VIII. 14. *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines legi humanæ subiiciuntur.

3. Præterea. Iurisperitus (Ulpianus) dicit (Lib. I. ff. tit. 3. de legibus & senatusconf.) quod *Princeps legibus solutus est.* Qui autem est solutus a lege, non subditur legi. Ergo non omnes subiecti sunt legi.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. XIII. 1. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Sed non videtur esse subditus potestati qui non subiicitur legi, quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi subiecti.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. XC. art. I.) lex

(a) Vulgata propter Dei conscientiam.

de sui ratione duo habet: primo quidem quod est regula humanorum actuum; secundo quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subiectus. Uno modo sicut regulatum regulae: & hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas.

Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter. Uno modo quia est simpliciter absolutus ab eius subiectione: unde illi qui sunt de una civitate, vel regno, non subduntur legibus Principis alterius civitatis, vel regni, sicut nec eius dominio. Alio modo, secundum quod regitur superiori lege; puta si aliquis subiectus sit Proconsuli, regulari debet eius mandato, non tamen in his quae dispensantur ei ab Imperatore: quantum enim ad illa non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subiectus legi secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quae regitur superiori lege. Alio vero modo dicitur aliquis subiectus legi, sicut coactum cogenti: & hoc modo homines virtuosi, & iusti non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum, & violentum, est contrarium voluntati; voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat: & ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de subiectione quae est per modum coactionis. Sic enim *iustis non est lex posita*: quia *ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, sicut Apostolus ad Rom. II. 15. dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in iniustos.

Ad secundum dicendum, quod lex Spiritus sancti est superior omni lege humanitus posita: & ideo viri spirituales secundum hoc quod lege Spiritus sancti ducuntur, non subduntur legi quantum ad ea quae repugnant ductioni Spiritus sancti; sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritus sancti quod homines spirituales legibus humanis subdantur, secundum illud I. Petr. II. 13. *Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum*.

Ad tertium dicendum, quod Princeps dicitur esse solutus a lege quantum ad vim coactivam legis: nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex Principis potestate. Sic igitur Princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud Psalm. l. *Tibi soli peccavi &c.* dicit Glossa (ord. Cassiod.) quod „ Rex non „ habet hominem qui sua facta diiudi„ cet. " Sed quantum ad vim directivam legis Princeps subditur legi propria voluntate, secundum quod dicitur extra de constitutionibus cap. *Cum omnes*: *Quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure uti debet. Et Sapientis dicit auctoritas* (Catonis in rudiment.) *Patere legem, quam ipse tuleris*. Et in Codice (Lib. IV. C. de legib. & constitut.) Theodosius, & Valentinianus Impp. Volusiano Praefecto scribunt: *Digna vox est maiestate regnantis, legibus alligatum se Principem profiteri: adeo de auctoritate Iuris nostra pendet auctoritas. Et revera maius imperio est subiicere legibus principatum*. Improperatur etiam his a Domino *qui dicunt, & non faciunt*, & qui *aliis onera gravia imponunt, & ipsi nec digito volunt ea movere*, ut dicitur Matth. XXIII. Unde quantum ad Dei iudicium Princeps non est solutus a lege quantum ad vim directivam eius; sed debet voluntarius, non coactus, legem implere.

Est etiam Princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, & in ea dispensare pro loco, & tempore.

ARTICULUS VI. 513

Utrum ei qui subditur legi, liceat praeter verba legis agere.

Inf. quaest. XCVII. *art.* 3. *ad* 1. *&* 2. 2. *quaest.* lx. *art.* 5. *ad* 2. *&* 3. *&* *quaest.* CXLVII. *art.* 4. *corp.* *&* *III. dist.* XXXIII. *quaest.* III. *art.* 4. *quaest.* 5. *cor.* *&* *ad* 5. *&* *dist.* XXXVII. *art.* 4. *cor. fin.* *&* *IV. dist.* XV. *quaest.* III. *ar.* 2. *quaest.* 1. *&* 4. *corp.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat ei qui subditur legi, praeter verba legis agere. Dicit enim Augustinus in Lib. de vera religione (cap. XXXI. a med.) *In temporalibus legibus quamvis homines iudicent de his, cum eas instituunt; tamen quando sunt institutae, & firmatae, non licebit de ipsis iudicare, sed secundum ipsas*. Sed si aliquis praetermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur iudicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi,

gi, ut prætermittat verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Præterea. Ad eum solum pertinet leges interpretari, cuius est condere leges. Sed omnium subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debent.

3. Præterea. Omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes: dicit enim Sapientia Prov. VIII. 15. *Per me Reges regnant, & legum conditores iusta decernunt*. Ergo de intentione legislatoris non est iudicandum nisi per verba legis.

Sed contra est quod Hilarius dicit in IV. de Trinit. (circ. med.) *Intelligentia dictorum ex caussis est assumenda dicendi: quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subiectus*. Ergo magis est attendendum ad caussam quæ movit legislatorem, quam ad ipsa verba legis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xc. art. 2.) omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, & intantum obtinet vim, & rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Iurisperitus dicit (Lib. I. ff. tit. 3. de legib. & senatuscons.) quod *nulla ratio iuris, aut æquitatis benignitas patitur ut quæ salubriter pro salute hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione contra ipsorum commodum perducamus ad severitatem*. Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda: sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portæ civitatis maneant clausæ, hoc est utile communi saluti ut in pluribus; si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati, nisi eis portæ aperirentur: & ideo in tali casu essent portæ aperiendæ contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit.

Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habent subitum periculum, cui oporteat statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile civitati, & quid inutile civitati; sed hoc solum pertinet ad Principes, qui propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam: quia necessitas non subditur legi.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui in casu necessitatis agit præter verba legis, non iudicat de ipsa lege, sed iudicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

Ad secundum dicendum, quod ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam (a) nocumenti legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.

Ad tertium dicendum, quod nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare: & ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quæ conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam; sed legem ferre deberet secundum ea quæ in pluribus accidunt.

QUAESTIO XCVII.

De mutatione legum,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de mutatione legum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum lex humana sit mutabilis.

Secundo, utrum semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrerit.

Tertio, utrum per consuetudinem aboleatur, & utrum consuetudo obtineat vim legis.

Quarto, utrum usus legis humanæ per dispensationem rectorum immutari debeat.

(a) *Al.* documenti.

ARTICULUS I. 514

Utrum lex humana debeat mutari aliquo modo.

Sup. quaest. XCVI. *art.* 5. *ad* 3. *& art.* 6. *per tot. & inf. quaest.* CIV. *art.* 3. *ad* 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur a lege naturali, ut supra dictum est (quaest. xcv. art. 2.) Sed lex naturalis immobilis permanet. Ergo & lex humana debet immobilis permanere.

2. Praeterea. Sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. v. a med.) *mensura maxime debet esse permanens*. Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra dictum est (quaest. xc. art. 1. & 2.) Ergo debet immobiliter permanere.

3. Praeterea. De ratione legis est quod sit iusta, & recta, ut supra dictum est (quaest. xcv. art. 3.) Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod est semel lex, semper debet esse lex.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de lib. arb. (cap. vi. circ. med.) *Lex temporalis quamvis iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. xci. art. 3.) lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus: & secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana iuste mutetur: una quidem ex parte rationis; alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur.

Ex parte quidem rationis, quia humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte. Ita etiam & in operabilibus: nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex se ipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia, quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quae in paucioribus deficere possunt a communi utilitate.

Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt; sicut Augustinus ponit exemplum in I. de lib. arb. (cap. vi. a princ.) quod *si populus sit bene moderatus, & gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, & regimen flagitiosis, sceleratisque committat, recte adimitur populo tali potestas dandi honores, & ad paucorum bonorum redit arbitrium.*

Ad primum ergo dicendum, quod naturalis lex est participatio quaedam legis aeternae, ut supra dictum est (quaest. xciii. art. 3.) & ideo immobilis perseverat: quod habet ex immobilitate, & perfectione divinae rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est, & imperfecta: & ideo eius lex mutabilis est. Et praeterea lex naturalis continet quaedam universalia praecepta, quae semper manent; lex vero posita ab homine continet praecepta quaedam particularia secundum diversos casus qui emergunt.

Ad secundum dicendum, quod mensura debet esse permanens, quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens: & ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

Ad tertium dicendum, quod *rectum* in rebus corporalibus dicitur absolute; & ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra dictum est (in corp.) & ideo talis rectitudo mutatur.

ARTICULUS II. 515

Utrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanae sunt adinventae per rationem humanam, sicut etiam aliae artes. Sed in aliis artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Praeterea. Ex his quae praeterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanae mutatae fuissent su-

per-

pervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eo quod leges antiquae inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur quod leges sint mutandae, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

3. Praeterea. Leges humanae circa actus singulares hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam, quae tempore indiget, ut dicitur in II. Ethic. (in princ. Lib.) Ergo videtur quod per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

Sed contra est quod dicitur in Decretis dist. XII. (cap. V.) *Ridiculum est, & satis abominabile dedecus, ut traditiones, quas antiquitus a Patribus suscepimus, infringi patiamur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) lex humana intantum recte mutatur, inquantum per eius mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis: quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo, intantum quod ea quae contra communem consuetudinem fiunt, etiam si sint leviora de se, graviora videntur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, inquantum tollitur consuetudo. Et ideo numquam debet mutari lex humana, nisi ex alia parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur.

Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima, & evidentissima utilitas ex novo statuto provenit; vel ex eo quod est maxima necessitas, ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut eius observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a Iurisperito (Ulpiano Lib. I. ff. tit. 4. de constit. Princip.) quod *in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo iure quod diu aequum visum est.*

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione: & ideo ubicumque melioratio occurrit, est mutandum quod prius tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philosophus dicit in II. Polit. (cap. VI. circ. fin.) & ideo non sunt de facili mutandae.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa concludit, quod leges sunt mutandae, non tamen pro quacumque melioratione; sed pro magna utilitate, vel necessitate, ut dictum est (in corp. art.)

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS III. 516

Utrum consuetudo possit obtinere vim legis.

2. 2. quaest. LXXIX. art. 2. ad 2. & quaest. C. art. 2. cor. & quol. II. art. 8. cor. prin. & quol. IX. art. 15.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur a lege naturae, & a lege divina, ut ex supradictis patet (quaest. XCIII. art. 3. & quaest. XCV. ar. 2.) Sed consuetudo hominum non potest mutare legem naturae, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Praeterea. Ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit. Ergo multiplicatis similibus actibus non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum, cum sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo vim legis obtineat.

3. Praeterea. Ferre leges pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem: unde privatae personae legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epistola ad Casulanum: *Mos populi Dei, & instituta maiorum pro lege sunt tenenda: & sicut praevaricatores legum divinarum, ita & contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt.*

Respondeo dicendum, quod omnis lex proficiscitur a ratione, & voluntate legislatoris: lex quidem divina, & naturalis a rationabili Dei voluntate; lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio, & voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto: hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest & mutari lex, & etiam exponi, inquantum manifestat interiorem mo-

motum, & conceptum rationis humanæ: unde etiam & per actus maxime multiplicatos, qui conſuetudinem efficiunt, mutari poteſt lex, & exponi, & etiam aliquid cauſari quod legis virtutem obtineat, inquantum ſcilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, & rationis conceptus efficaciſſime declaratur. Cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire.

Et ſecundum hoc conſuetudo & habet vim legis, & legem abolet, & eſt legum interpretatrix.

Ad primum ergo dicendum, quod lex naturalis, & divina procedit a voluntate divina, ut dictum eſt (in corp.) unde non poteſt mutari per conſuetudinem procedentem a voluntate hominis, ſed ſolum per auctoritatem divinam mutari poſſet: & inde eſt quod nulla conſuetudo vim legis obtinere poteſt contra legem divinam, vel legem naturalem. Dicit enim Iſidorus in ſynonym. (Lib. II. cap. XVI. circ. med.) *Uſus auctoritati cedat; pravum uſum lex, & ratio vincat.*

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. XCVI. art. 6.) leges humanæ in aliquibus caſibus deficiunt. Unde poſſibile eſt quandoque præter legem agere, in caſu ſcilicet in quo deficit lex; & tamen actus non erit malus: & cum tales caſus multiplicantur propter aliquam mutationem hominum, tunc manifeſtatur per conſuetudinem quod lex ulterius non eſt utilis; ſicut etiam manifeſtaretur, ſi lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem, propter quam prima lex utilis erat, non conſuetudo legem, ſed lex conſuetudinem vincit: niſi forte propter hoc ſolum inutilis lex videatur, quoniam non eſt poſſibilis ſecundum conſuetudinem patriæ, quæ erat una de conditionibus legis. Difficile enim eſt conſuetudinem multitudinis removere.

Ad tertium dicendum, quod multitudo, in qua conſuetudo introducitur, duplicis conditionis eſſe poteſt. Si enim ſit libera multitudo, quæ poſſit ſibi legem facere, plus eſt conſenſus totius multitudinis ad aliquid obſervandum, quod conſuetudo manifeſtat, quam auctoritas Principis, qui non habet poteſtatem condendi legem, niſi inquantum gerit perſonam multitudinis: unde licet ſingulæ perſonæ non poſſint condere legem, tamen totus populus condere legem poteſt. Si vero multitudo non habeat liberam poteſtatem condendi ſibi legem, vel legem a ſuperiori poteſtate poſitam removendi, tamen ipſa conſuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere: ex hoc enim ipſo videntur approbare quod conſuetudo introduxit.

ARTICULUS IV. 517

Utrum rectores multitudinis poſſint in legibus humanis diſpenſare.

Sup. quæſt. XCVI. *art.* 6. *& inf. quæſt.* C. *art.* 8. *cor. &* 2. 2. *quæſt.* LXXXVIII. *art.* 10. *co. & ad* 2. *& quæſt.* LXXXIX. *art.* 9. *& quæſt.* CXLVII. *art.* 4. *co. & ad* 1. *& III. diſt.* XXXVII. *art.* 4. *& IV. diſt.* XV. *quæſt.* III. *art.* 2. *quæſt.* 1. *& diſt.* XXVII. *quæſt.* III. *art.* 3. *ad* 4. *& III. cont. cap.* CXXV. *fin.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod rectores multitudinis non poſſint in legibus humanis diſpenſare. Lex enim ſtatuta eſt pro communi utilitate, ut Iſidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. XXI.) Sed commune bonum non debet intermitti pro privato commodo alicuius perſonæ: quia, ut dicit Philoſophus in I. Ethic. (cap. II.) *bonum gentis divinius eſt quam bonum unius hominis.* Ergo videtur quod non debeat diſpenſari cum aliquo, ut contra legem communem agat.

2. Præterea. Illis qui ſuper alios conſtituuntur, præcipitur Deuter. I. 17. *Ita parvum audietis, ut magnum; nec accipietis cuiuſquam perſonam, quia Dei iudicium eſt.* Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur eſſe acceptio perſonarum. Ergo huiuſmodi diſpenſationes facere rectores multitudinis non poſſunt, cum hoc ſit contra præceptum legis divinæ.

3. Præterea. Lex humana, ſi ſit recta, oportet quod conſonet legi naturali, & legi divinæ: aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret diſciplinæ; quod requiritur ad legem, ut Iſidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. III.) Sed in lege naturali, & divina nullus homo poteſt diſpenſare. Ergo nec etiam in lege humana.

Sed contra eſt quod dicit Apoſtolus I. ad Cor. IX. 17. *Diſpenſatio mihi credita eſt.*

Reſpondeo dicendum, quod diſpenſatio

ctio proprie importat commensurationem alicuius communis ad singula. Unde etiam gubernator familiæ dicitur *dispensator*, inquantum unicuique de familia cum pondere, & mensura distribuit & operationes, & necessaria vitæ. Sic igitur & in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quia ordinat qualiter aliquod commune præceptum sit a singulis adimplendum.

Contingit autem quandoque quod aliquod præceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personæ, vel in hoc casu: quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum, sicut ex supradictis patet (quæst. XCVI. art. 6.) Periculosum autem esset ut hoc iudicio cuiuslibet committeretur, nisi forte propter evidens, & subitum periculum, ut supra dictum est (ibid.) Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ auctoritati innititur, ut scilicet in personis, vel in casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut præceptum legis non servetur.

Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens: infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret: propter quod Dominus dicit Luc. XII. 42. *Quis, putas, est fidelis dispensator, & prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

Ad primum ergo dicendum, quod quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in præiudicium boni communis, sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat.

Ad secundum dicendum, quod non est acceptio personarum, si non serventur æqualia in personis inæqualibus. Unde quando conditio alicuius personæ requirit rationabiliter ut in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio, si sibi aliqua specialis gratia fit.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis, inquantum continet præcepta communia, quæ numquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero præceptis, quæ sunt quasi conclusiones præceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur; puta quod mutuum non reddatur proditori patriæ, vel aliquid huiusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo sicut persona privata ad legem publicam, cui subiicitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in præceptis iuris divini, quæ sunt a Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel is cui ipse specialiter committeret.

QUAESTIO XCVIII.

De lege veteri,

in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de lege veteri: & primo de ipsa lege; secundo de præceptis eius.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum lex vetus sit bona.

Secundo, utrum sit a Deo.

Tertio, utrum sit a Deo mediantibus Angelis.

Quarto, utrum data sit omnibus.

Quinto, utrum omnes obliget.

Sexto, utrum congruo tempore fuerit data.

ARTICULUS I. 518

Utrum lex vetus fuerit bona.

Inf. art. 2. ad 1. & 2. & Rom. VII. *lect.* 2. *&* 3. *& Gal.* III. *lect.* 7. *&* 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim Ezech. XX. 25. *Dedi eis præcepta non bona, & iudicia, in quibus non vivent.* Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem præceptorum quæ continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

2. Præterea. Ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. III.) Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera, & nociva: dicit enim Apostolus Rom. VII. 8. *Sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando; sed cum venisset mandatum, peccatum revixit; ego autem mortuus sum*: & Rom. V. 20. *Lex subintravit, ut abundaret delictum.* Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Præterea. Ad bonitatem legis pertinet quod sit possibilis ad observandum & secundum naturam, & secundum humanam consuetudinem. Sed hoc non ha-

buit lex vetus: dicit enim Petrus Act. xv. 10. *Quid tentatis imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Ergo videtur quod lex vetus non fuerit bona.

Sed contra est quod Apostolus dicit Roman. VII. 12. *Itaque lex quidem sancta est, & mandatum sanctum, & iustum, & bonum.*

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex hoc quod consonat rationi rectæ. Lex autem vetus rationi consonabat, quia concupiscentiam reprimebat, quæ rationi adversatur, ut patet in illo mandato: *Non concupisces rem proximi tui*, quod ponitur Exod. xx. 17. Ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quæ sunt contra rationem. Unde manifestum est quod bona erat. Et hæc est ratio Apostoli Roman. VII. 22. *Condelector*, inquit, *legi Dei secundum interiorem hominem*: & iterum (ibid. 16.) *Consentio legi, quoniam bona est.*

Sed notandum est, quod bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. (par. 4. lect. 16.) Est enim aliquod bonum perfectum, & aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se est sufficiens inducere ad finem. Imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem; non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat; sicut medicina perfecte bona est quæ hominem sanat, imperfecta autem est quæ hominem adiuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum, quod est alius finis legis humanæ, & alius legis divinæ. Legis enim humanæ finis est temporalis tranquillitas civitatis: ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quæ possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinæ est perducere hominem ad finem felicitatis æternæ: qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, & non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanæ, ut scilicet peccata prohibeat, & pœnam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinæ; sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ: quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus sancti, per quam diffunditur caritas in cordibus nostris, quæ legem adimplet. *Gratia enim Dei vita æterna*, ut dicitur Rom. VI. 23. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit: reservabatur enim hoc Christo: quia, ut dicitur Ioan. I. 17. *lex per Moysen data est; gratia, & veritas per Iesum Christum facta est.* Et inde est quod lex vetus bona quidem est, sed imperfecta, secundum illud Hebr. VII. 19. *Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus: quæ quidem dicuntur *non bona*, quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur, cum tamen per huiusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur: *Et iudicia, in quibus non vivent*, idest per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt. Et postea subditur: *Et pollui eos in muneribus suis*, idest pollutos ostendi, *cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.*

Ad secundum dicendum, quod lex dicitur occidisse non quidem effective, sed occasionaliter ex sua imperfectione, inquantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde & Apostolus ibidem dicit: *Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, & per illud occidit.* Ex hac etiam ratione dicitur, quod *lex subintravit, ut abundaret delictum*; ut ly *ut* teneatur consecutive, non causaliter, inquantum scilicet homines accipientes occasionem a lege abundantius peccaverunt: tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit: magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.

Ad tertium dicendum, quod iugum legis servari non poterat sine gratia adiuvante, quam lex non dabat. Dicitur enim Rom. IX. 16. *Non est volentis, neque currentis*, scilicet velle, & currere in præceptis Dei, *sed miserentis Dei*. Unde in Psal. CXVIII. 32. dicitur: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*, scilicet per donum gratiæ, & caritatis.

AR-

ARTICULUS II. 519

Utrum lex vetus fuerit a Deo.

Inf. quæst. CVI. *art.* 2. *ad* 3. *& art.* 4. *ad* 3. *& quæst.* CVII. *art.* 1. *corp. fin. & III. Par. quæst.* XLII. *art.* 4. *ad* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit a Deo. Dicitur enim Deut. XXXII. 4. *Dei perfecta sunt opera*. Sed lex vetus fuit imperfecta, ut supra dictum est (art. præc. & quæst. XCI. art. 5.) Ergo lex vetus non fuit a Deo.

2. Præterea. Eccle. III. 14. dicitur: *Didici quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverent in æternum*. Sed lex vetus non perseverat in æternum: dicit enim Apostolus ad Heb. VII. 18. *Reprobatio fit quidem præcedentis mandati propter infirmitatem eius, & inutilitatem*. Ergo lex vetus non fuit a Deo.

3. Præterea. Ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo ad Deum, *cui nullus est similis in legislatoribus*, ut dicitur Iob XXXVI. 22. non pertinebat legem talem dare.

4. Præterea. I. ad Timoth. II. 4. dicitur, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri*. Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est a Deo.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. XV. 6. loquens Iudæis, quibus erat lex vetus data: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras:* & paulo ante præmittitur: *Honora patrem tuum, & matrem tuam:* quod manifeste in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est a Deo.

Respondeo dicendum, quod lex vetus a bono Deo data est, qui est Pater Domini nostri Iesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter. Uno quidem modo testimonium Christo perhibendo: unde ipse dicit Luc. ult. 44. *Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege, & in Psalmis, & in Prophetis de me:* & Ioan. V. 46. *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan & mihi: de me enim ille scripsit*. Alio modo per modum cuiusdam dispositionis, dum retrahens homines a cultu idololatriæ, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum. Unde Apostolus dicit ad Galat. III. 23. *Priusquam veniret fides, sub lege (a) custodiebamur conclusi in eam fidem quæ revelanda erat*. Manifestum est autem quod eiusdem est disponere ad finem, & ad finem perducere: & dico *eiusdem* per se, vel per suos subditos: non enim diabolus legem tulisset, per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat eiiciendus, secundum illud Matth. XII. 26. *Si Satanas Satanam eiicit, (b) divisum est regnum eius.*

Et ideo ab eodem Deo a quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus; sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem: ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter: & talia fuerunt præcepta legis. Unde Apostolus dicit ad Galat. III. 24. *Lex pædagogus noster fuit in Christo.*

Ad secundum dicendum, quod opera Dei perseverant in æternum, quæ sic Deus fecit ut in æternum perseverent: & hæc sunt ea quæ sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiæ, non tamquam mala, sed tamquam infirma, & inutilis pro isto tempore: quia, ut subdit, *nihil ad perfectum adduxit lex*. Unde ad Galat. III. 25. dicit Apostolus: *Ubi venit fides, iam non sumus sub pædagogo.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXIX. artic. 4.) Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur: ita etiam voluit talem legem dare, quam suis viribus homines implere non possent; ut sic, dum homines præsumentes de se peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines; tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege,

(a) *Vulgata* custodiebamur. (b *Vulgata* adversus se divisus est.

ge, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam iustificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos iustificamur: & sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia.

ARTICULUS III. 520

Utrum lex vetus data fuerit per Angelos.

Inf. art. 6. arg. Sed con. & Isa. VI. *com.* 3. *& Gal.* III. *lect.* 7. *& Col.* II. *lect.* 4. *& Heb.* I. *& cap.* II. *fin. & cap.* V.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit data per Angelos, sed immediate a Deo. Angelus enim *nuntius* dicitur; & sic nomen Angeli ministerium importat, non dominium, secundum illud Psal. CII. 20. *Benedicite Domino omnes Angeli eius . . . . ministri eius*. Sed vetus lex a Domino tradita esse perhibetur: dicitur enim Exod. XX. I. *Locutusque est Dominus sermones hos*: & postea subditur: *Ego enim sum Dominus Deus tuus*. Et idem modus loquendi frequenter repetitur in Exodo, & in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediate data a Deo.

2. Praeterea. Sicut dicitur Ioan. I. 17. *lex per Moysen data est*. Sed Moyses immediate accepit a Deo: dicitur enim Exod. XXXIII. II. *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet* (a) *amicus ad amicum suum*. Ergo lex vetus immediate data est a Deo.

3. Praeterea. Ad solum Principem pertinet legem ferre, ut supra dictum est (quaest. XC. artic. 3.) Sed solus Deus est princeps salutis animarum; Angeli vero sunt *administratorii spiritus*, ut dicitur ad Heb. I. 14. Ergo lex vetus per Angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Galat. III. 19. Lex data est *per Angelos in manu Mediatoris*: & Act. VII. 53. dicit Stephanus: *Accepistis legem in dispositione Angelorum*.

Respondeo dicendum, quod lex data est a Deo per Angelos. Et praeter rationem generalem, quam Dionysius assignat in IV. cap. caelest. Hierar. (ante med.) quod *divina debent deferri ad homines mediantibus Angelis*, specialis ratio est quare legem veterem per Angelos dari oportuit.

Dictum est enim (art. I. hui. quaest.) quod lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quae futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus, & artibus ordinatis, quod ille qui est superior, principalem, & perfectum actum operatur per se ipsum; ea vero quae disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per se ipsum, sed praeparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit ut lex perfecta novi testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per Angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus ad Heb. I. 2. probat eminentiam novae legis ad veterem: quia in novo testamento *locutus est nobis Deus in Filio suo*; in veteri autem testamento *est sermo factus per Angelos*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in principio Moralium (in praefat. cap. I. a med.) *Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur: Angelus videlicet propter hoc quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius praesidens loquendi efficaciam ministrabat*: & inde est etiam quod quasi ex persona Domini Angelus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XII. super Gen. ad litt. (cap. XXVII. paulo post princip.) in Exod. dicitur, *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem*: & paulo post subditur: *Ostende mihi gloriam tuam. Sentiebat ergo quod videbat, & quod non videbat, desiderabat*. Non ergo videbat ipsam Dei essentiam, & ita non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur, quod *loquebatur ei facie ad faciem*, secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen *ore ad os loqui* cum Deo, cum per subiectam creaturam, idest per Angelum, & nubem, ei loqueretur, & appareret: vel per visionem faciei intelligitur quaedam eminens contemplatio, & familiaris infra essentiae divinae visionem.

Ad tertium dicendum, quod solius Principis est sua auctoritate legem instituere; sed quandoque legem institutam per alios promulgat: & ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per Angelos promulgavit.

AR-

(a) Vulgata homo.

ARTICULUS IV. 521

Utrum lex vetus dari debuerit soli populo Iudaeorum.

Inf. art. 5. cor. & III. dist. xxv. quaest. II. art. 2. quaest. 2. ad 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non debuit dari soli populo Iudæorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ futura erat per Christum, ut dictum est (art. præced.) Sed salus illa non erat futura solum in Iudæis, sed in omnibus gentibus, secundum illud Isa. xlix. 6. *Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob, & faeces Israel convertendas: dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus, & non uni populo tantum.

2. Præterea. Sicut dicitur Act. x. 34. *non est personarum acceptor Deus; sed in omni gente qui timet Deum, & facit iustitiam, acceptus est illi.* Non ergo magis uni populo quam aliis viam salutis debuit aperire.

3. Præterea. Lex data est per Angelos, sicut iam dictum est (art. præced.) Sed ministeria Angelorum Deus non solum Iudæis, sed omnibus gentibus semper exhibuit: dicitur enim Eccli. xvii. 14. *In unamquamque gentem praeposuit rectorem.* Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quæ minus sunt curæ Deo quam spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

Sed contra est quod dicitur Rom. iii. 1. *Quid ergo amplius Iudaeo est? . . . Multum quidem per omnem modum. Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei:* & in Psal. cxlvii. 20. dicitur: *Non fecit taliter omni nationi, & iudicia sua non manifestavit eis.*

Respondeo dicendum, quod posset una ratio assignari, quare potius populo Iudæorum data sit lex quam aliis populis: quia, aliis populis ad idololatriam declinantibus, solus populus Iudæorum in cultu unius Dei remansit: & ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur.

Sed ista ratio conveniens non videtur: quia populus ille etiam post legem latam ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet Exod. xxxii. & Amos v. 25. *Numquid hostias, & sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel, & portastis tabernaculum Moloch Deo vestro, & imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quae fecistis vobis?* Expresse etiam dicitur Deut. ix. 6. *Scito, quod non propter iustitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cum durissimae cervicis sis populus.* Sed ratio ibi præmittitur: *Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub iuramento pollicitus est patribus tuis Abraham, Isaac, & Iacob.* Quæ autem promissio eis sit facta, ostendit Apostolus ad Galat. iii. 16. dicens: *Abrahae dictae sunt promissiones, & semini eius. Non dicit, Seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno, & semini tuo, qui est Christus.* Deus igitur & legem, & alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem eorum patribus factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret, secundum illud quod dicitur Levit. xix. 2. (a) *Sancti eritis, quia ego sanctus sum.* Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahæ, ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex eius semine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione, & vocatione. Unde dicitur Isa. xli. *Quis suscitavit ab Oriente iustum, vocavit eum ut sequeretur se?* Sic ergo patet quod ex sola gratuita electione patres promissionem acceperunt, & populus ex eis progenitus legem accepit, secundum illud Deut. iv. 36. *Audisti verba illius de medio ignis, quia dilexit patres tuos, & elegit semen eorum post illos.*

Si autem rursus quæratur, quare hunc populum elegit, ut ex eo Christus nasceretur, & non alium, conveniet responsio Augustini, quam dicit super Ioan. (tract. xxvi. paulo post princ.) *Quare hunc trahat, & illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare.*

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis salus futura per Christum esset omnibus gentibus præparata, tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc præ aliis prærogativas habuit, secundum illud Rom. ix. 4. *Quorum, scilicet Iudæorum, est adoptio filiorum, & testamentum, & legislatio, quorum patres, & ex quibus Christus est secundum carnem.*

Ad secundum dicendum, quod acceptio

(a) Vulgata Sancti estote.

ptio personarum locum habet in his quæ ex debito dantur; in his vero quæ ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni, & non alteri; sed si esset dispensator bonorum communium, & non distribueret æqualiter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia: unde non est personarum acceptor, si quibusdam præ aliis conferat. Unde Augustinus dicit in Lib. de prædest. sanctorum (cap. VIII. aliquant. a princ.) *Omnes quos Deus docet, misericordia docet; quos autem non docet, iudicio non docet*: hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

Ad tertium dicendum, quod beneficia gratiæ subtrahuntur homini propter culpam; sed beneficia naturalia non subtrahuntur: inter quæ sunt ministeria Angelorum, quæ ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; & etiam corporalia subsidia, quæ non solum hominibus, sed etiam iumentis Deus administrat, secundum illud Psal. xxxv. 8. *Homines, & iumenta salvabis Domine.*

ARTICULUS V. 522

Utrum omnes homines obligabantur servare legem veterem.

2. 2. *quæst.* lxxxv. *art.* 4. *ad* 1. & *III. dist.* xxv. *quæst.* II. *art.* 2. *ad* 3. & *Rom.* II. *lect.* 3.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod omnes homines obligabantur ad observandam veterem legem. Quicumque enim subditur Regi, oportet quod subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data a Deo, qui est Rex omnis terræ, ut in Psal. xlvi. dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Præterea. Iudæi salvari non poterant, nisi legem veterem observarent: dicitur enim Deuter. xxvii. 27. *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius, nec eos opere perficit.* Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, peior fuisset conditio Iudæorum quam aliorum hominum.

3. Præterea. Gentiles ad ritum Iudaicum, & ad observantias legis admittebantur: dicitur enim Exod. XII. 48. *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, & facere phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum eius, & tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terræ.* Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat, nisi legem observaret.

Sed contra est quod Dionysius dicit IX. cap. cæl. Hierarch. (post med.) quod *multi Gentilium per Angelos sunt reducti in Deum.* Sed constat quod Gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis potuerunt aliqui salvari.

Respondeo dicendum, quod lex vetus manifestabat præcepta legis naturæ, & superaddebat quædam propria præcepta.

Quantum igitur ad illa quæ lex vetus continebat de lege naturæ, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturæ; sed quantum ad illa quæ lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Iudæorum. Cuius ratio est, quia lex vetus, sicut dictum est (art. præc.) data est populo Iudæorum, ut quamdam prærogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quæcumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos; sicut ad quædam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quæ laici non obligantur; similiter & religiosi ad quædam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quæ sæculares non obligantur: & similiter ad quædam specialia obligabatur populus ille ad quæ alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deuter. XVIII. 13. *Perfectus eris, & absque macula coram Domino Deo tuo.* Et propter hoc etiam quadam professione utebantur, ut patet Deuter. XXVI. 3. *Profiteor hodie coram Domino Deo tuo &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod quicumque subduntur Regi, obligantur ad legem eius observandam quam omnibus communiter proponit; sed si instituat aliqua observanda a suis familiaribus ministris, ad hæc ceteri non obligantur.

Ad secundum dicendum, quod homo quanto Deo magis coniungitur, tanto efficitur melioris conditionis: & ideo quanto populus Iudæorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, dignior aliis po-

populis erat: unde dicitur Deuter. IV. 8. *Quae est alia gens sic inclyta, ut habeat caeremonias, iustaque iudicia, & universam legem?* Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quam laici, & religiosi quam saeculares.

Ad tertium dicendum, quod Gentiles perfectius, & securius salutem consequebantur sub observantiis legis quam sub sola lege naturali; & ideo ad eas admittebantur; sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, & saeculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

ARTICULUS VI. 523

Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi.

III. P. quaest. lxx. *art.* 2. *ad* 2. & *IV. dist.* 1. *quaest.* 1. *art.* 2. *quaest.* 4. *cor.* & *Gal.* III. *lect.* 7.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quae erat futura per Christum, sicut dictum est (art. 2. huius quaest.) Sed statim homo post peccatum indiguit huiusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. Praeterea. Lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahae incepit fieri promissio de semine, quod est Christus, ut habetur Genes. XII. Ergo statim tempore Abrahae debuit lex dari.

3. Praeterea. Sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex Noe, nisi ex Abraham, cui facta est promissio; ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahae, nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud II. Reg. XXIII. 1. *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Iacob.* Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. III. 19. quod *lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per Angelos in manu mediatoris,* idest ordinabiliter data, ut Glossa (ordin.) dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

Respondeo dicendum, quod convenientissime lex vetus data fuit tempore Moysi. Cuius ratio potest accipi ex duobus, secundum quod quaelibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris, & superbis, qui per legem compescuntur, & domantur: imponitur etiam bonis, qui per legem instructi adiuvantur ad implendum quod intendunt.

Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientia, & de potentia. De scientia quidem, quasi ratio naturalis ei possit sufficere ad salutem: & ideo, ut de hoc eius superbia convinceretur, permissus est homo regimini suae rationis absque adminiculo legis scriptae; & experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum per hoc quod homines usque ad idololatriam, & turpissima vitia circa tempora Abrahae sunt prolapsi. Et ideo post haec tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanae ignorantiae: quia per legem est cognitio peccati, ut dicitur Rom. VII. Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est eius superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut Apostolus concludit ad Rom. VIII. 3. *quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, misit Deus Filium suum .... ut iustificatio legis impleretur in nobis.* Ex parte vero bonorum lex data est in auxilium: quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuperantiam peccatorum. Oportebat enim huiusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manducerentur. Et ideo inter legem naturae, & legem gratiae oportuit legem veterem dari.

Ad primum ergo dicendum, quod statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari: tum quia nondum homo recognoscebat se ea indigere, de sua ratione confisus: tum quia adhuc dictamen legis naturae nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

Ad secundum dicendum, quod lex non debet dari nisi populo: est enim praeceptum commune, ut dictum est (quaest. XC. art. 2. & 3. & quaest. XCVI. art. 1. ad 2.) Et ideo tempore Abrahae data sunt quaedam familiaria praecepta, & quasi domestica Dei ad homines; sed postmodum multiplicatis eius posteris, in-

tan-

tantum quod populus esset, & liberatis eis a servitute, lex convenienter potuit dari. Nam *servi non sunt pars populi, vel civitatis, cui legem dari competit*, ut Philosophus dicit in III. Polit. (cap. III. a med.)

Ad tertium dicendum, quod quia legem oportebat alicui populo dari, non solum illi ex quibus est Christus natus, legem acceperunt, sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quæ fuit signum promissionis Abrahæ factæ, & ab eo creditæ, ut dicit Apostolus Rom. IV. Et ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo iam collecto.

QUAESTIO XCIX.

De præceptis veteris legis,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis veteris legis: & primo de distinctione ipsorum; secundo de singulis generibus distinctis.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum legis veteris sint plura præcepta, vel unum tantum.

Secundo, utrum lex vetus contineat aliqua præcepta moralia.

Tertio, utrum præter moralia contineat cæremonialia.

Quarto, utrum contineat præter hæc iudicialia.

Quinto, utrum præter ista tria contineat aliqua alia.

Sexto de modo quo lex inducebat ad observantiam prædictorum.

ARTICULUS I. 524

Utrum in lege veteri contineatur solum unum præceptum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in lege veteri non contineatur nisi unum præceptum. Lex enim nihil aliud est quam præceptum, ut supra habitum est (quæst. xc. art. 2. & 3.) Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum præceptum.

2. Præterea. Apostolus dicit Roman. XIII. 9. *Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut te ipsum*. Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

3. Præterea. Matth. VII. 12. dicitur: *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, & vos facite illis: hæc est enim lex, & prophetæ*. Sed tota lex vetus continetur in lege, & prophetis. Ergo lex vetus non habet nisi unum præceptum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes. II. 15. *Legem mandatorum decretis evacuans*: & loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam (Ambrosii ibidem.) Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

Respondeo dicendum, quod præceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicuius finis. Unde manifestum est quod de ratione præcepti est quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud præcipitur quod est necessarium, vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria, vel expedientia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus dari diversa præcepta, inquantum ordinantur ad unum finem.

Unde dicendum est, quod omnia præcepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem; sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quæ ordinantur ad illum finem.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum; & tamen continet diversa præcepta secundum distinctionem eorum quæ ordinantur ad finem: sicut etiam ars ædificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad ædificationem domus; tamen continet diversa præcepta secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit I. ad Timoth. I. 5. *finis præcepti caritas est*: ad hoc enim omnis lex tendit ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato, *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, sicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apostolus hoc unum præceptum posuit pro duobus, quæ sunt de dilectione Dei, & proximi, de quibus dicit Dominus Matth. XXII. 40. *In his duobus mandatis pendet omnis lex, & prophetæ*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in IX. Ethic. (cap. VIII. parum a prin-

princip.) *amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt homini ad se ipsum*, dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur, *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, & vos facite illis*, explicatur quædam regula dilectionis proximi, quæ etiam implicite continetur in hoc quod dicitur Matth. XIX. 19. *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*: unde est quædam explicatio istius mandati.

ARTICULUS II. 525

Utrum lex vetus contineat præcepta moralia.

Sup. quæst. XCVIII. art. 5. cor. & inf. præs. quæst. art. 3. ad 2. & art. 4. cor. & Psal. XVIII. com. 7. 8. 9.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta moralia. Lex enim vetus distinguitur a lege naturæ, ut supra habitum est (quæst. XCI. art. 4. & quæst. XCVIII. art. 5.) Sed præcepta moralia pertinent ad legem naturæ. Ergo non pertinent ad legem veterem.

2. Præterea. Ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana, sicut patet in his quæ ad fidem pertinent, quæ sunt supra rationem. Sed ad præcepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo præcepta moralia non sunt de lege veteri, quæ est lex divina.

3. Præterea. Lex vetus dicitur *littera occidens*, ut patet I. ad Corinth. III. Sed præcepta moralia non occidunt, sed vivificant, secundum illud Psalm. CXVIII. 93. *In æternum non obliviscar iustificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me*. Ergo præcepta moralia non pertinent ad veterem legem.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XVII. 9. *Addidit legis disciplinam, & legem vitæ hereditavit eos*. Disciplina autem pertinet ad mores: dicit enim Glossa (ordinar.) ad Heb. XII. super illud, *Omnis disciplina &c.*, „Disciplina est eruditio morum „ per difficilia." Ergo lex a Deo data præcepta moralia continebat.

Respondeo dicendum, quod lex vetus continebat præcepta quædam moralia, ut patet Exod. XX. *Non occides, Non furtum facies*.

Et hoc rationabiliter: nam sicut intentio principalis legis humanæ est ut faciat amicitiam hominum ad invicem; ita intentio divinæ legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccli. XIII. 19. *Omne animal diligit simile sibi*, impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni. Unde dicitur Levit. XIX. 2. *Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum*. Bonitas autem hominis est virtus, *quæ facit bonum habentem*. Et ideo oportuit præcepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari: & hæc sunt moralia legis præcepta.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus distinguitur a lege naturæ, non tamquam ab ea omnino aliena, sed tamquam ei aliquid superaddens. Sicut enim gratia præsupponit naturam, ita oportet quod lex divina præsupponat legem naturalem.

Ad secundum dicendum, quod legi divinæ conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quæ ratio non potest, sed etiam in his circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia quantum ad ipsa communissima præcepta legis naturæ non poterat errare in universali; sed tamen propter consuetudinem peccandi obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero præcepta moralia, quæ sunt quasi conclusiones deductæ ex communibus principiis legis naturæ, multorum ratio oberrabat; ita ut quædam quæ sunt secundum se mala, ratio multorum licita iudicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinæ; sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quæ ratio attingere non potest (ut Deum esse trinum) sed etiam ea ad quæ ratio recta pertingere potest (ut Deum esse unum) ad excludendum rationis humanæ errorem, qui accidebat in multis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus probat in Lib. de spiritu & littera (cap. XIV.) etiam littera legis quantum ad præcepta moralia occidere dicitur occasionaliter, inquantum scilicet præcipit quod bonum est, non præbens auxilium gratiæ ad implendum.

ARTICULUS III. 526

Utrum lex vetus contineat praecepta caeremonialia praeter moralia.

Inf. art. 4. *&* 5. *cor. & quaest.* CI. *art.* I. 2. *&* 4. *cor. & quaest.* CIII. *art.* 3. *cor. & ad* 3. *& quaest.* CIV. *art.* 4. *&* 2. 2. *quaest.* XXII. *art.* I. *ad* 2. *& quolib.* II. *art.* 3. *cor. & quol.* IV. *art.* 13. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta cæremonialia præter moralia. Omnis enim lex quæ hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani *morales* dicuntur, ut supra dictum est (quæst. I. artic. 3.) Ergo videtur quod in lege veteri hominibus data non debeant contineri nisi præcepta moralia.

2. Præterea. Præcepta quæ dicuntur cæremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quæ, ut Tullius dicit in sua Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) *divinæ naturæ cultum, cæremoniamque affert*. Cum igitur præcepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est (art. præc.) videtur quod præcepta cæremonialia non sint distinguenda a moralibus.

3. Præterea. Præcepta cæremonialia esse videntur quæ figurative aliquid significant. Sed, sicut Augustinus dicit in II. de doctr. christ. (cap. III. & XIV.) *verba inter homines obtinuerunt principatum significandi*. Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur præcepta cæremonialia de aliquibus actibus figurativis.

Sed contra est quod dicitur Deut. IV. 13. *Decem verba, quæ scripsit in duabus tabulis lapideis, mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos cæremonias, & iudicia, quæ facere deberetis*. Sed decem præcepta legis sunt moralia. Ergo præter præcepta moralia sunt etiam alia præcepta cæremonialia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanæ non curaverunt aliquid instituere de cultu divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum: & propter hoc etiam multa confinxerunt circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, sicut patet in ritu Gentilium. Sed lex divina e converso homines ad invicem ordinavit, secundum quod conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare, & amare, sed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur: & ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere: qui quidem cultus *cæremonia* vocatur, quasi *munia*, idest dona, *Cereris*, quæ dicebatur Dea frugum, eo quod (*a*) primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur: sive, ut Maximus Valerius refert (Lib. I. cap. I. num. 10.) nomen *cæremoniæ* introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, a quodam oppido iuxta Romam, quod *Cære* vocabatur, eo quod Roma capta a Gallis, illic sacra Romanorum oblata sunt, & reverendissime habita. Sic igitur illa præcepta quæ in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter cæremonialia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum: & ideo etiam de his continet præcepta lex vetus hominibus data.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XCIV. artic. 4.) præcepta legis naturæ communia sunt, & indigent determinatione. Determinantur autem & per legem humanam, & per legem divinam. Et sicut ipsæ determinationes quæ fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturæ, sed de iure positivo; ita ipsæ determinationes præceptorum legis naturæ quæ fiunt per legem divinam, distinguuntur a præceptis moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad præceptum morale; sed determinatio huius præcepti, ut scilicet colatur talibus hostiis, & talibus muneribus, hoc pertinet ad præcepta cæremonialia: & ideo præcepta cæremonialia distinguuntur a præceptis moralibus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Dionysius dicit I. cap. cæl. Hier. (post med.)

(*a*) *Al.* prima, *item* primæ.

med.) *divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus*. Ipsæ autem similitudines magis movent animum, quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus, sed etiam per similitudines rerum, quæ visui proponuntur, quod pertinet ad præcepta cæremonialia.

ARTICULUS IV. 527

Utrum præter præcepta moralia, & cæremonialia, sint etiam præcepta iudicialia.

Inf. art. 5. cor. & quæst. CI. *art.* I. *cor. & quæst.* CIII. *art.* I. *cor. & quæst.* CIV. *art.* I. & 2. *in* 2. *quæst.* LXXVII. *art.* I. *cor. & quæst.* CXXII. *art.* I. *ad* 2. & *III. con. cap.* CXXVIII. & *quol.* II. *art.* 8. *cor. & quol.* IV. *art.* I. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod præter præcepta moralia, & cæremonialia, non sint aliqua præcepta iudicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus contra Faustum (Lib. VI. cap. II. & Lib. X. cap. II. & Lib. XIX. cap. XVIII.) quod *in lege veteri sunt præcepta vitæ agendæ, & præcepta vitæ significandæ*. Sed præcepta vitæ agendæ sunt moralia, præcepta autem vitæ significandæ sunt cæremonialia. Ergo præter hæc duo genera præceptorum non sunt ponenda in lege alia præcepta iudicialia.

2. Præterea. Super illud Psalmi CXVIII. *A iudiciis tuis non declinavi*, dicit Glossa (ord. Cassiod.) „ idest ab his quæ constituisti regulam vivendi. “ Sed regula vivendi pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta iudicialia non sunt distinguenda a moralibus.

3. Præterea. Iudicium videtur esse actus iustitiæ, secundum illud Psal. XCIII. 15. *Quoadusque iustitia convertatur in iudicium*. Sed actus iustitiæ, sicut & actus ceterarum virtutum, pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta moralia includunt in se iudicialia, & sic non debent ab eis distingui.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI. I. *Hæc sunt præcepta, & cæremoniæ, atque iudicia*. Præcepta autem antonomastice dicuntur moralia. Ergo præter præcepta moralia, & cæremonialia, sunt etiam iudicialia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. & 3. huius quæst.) ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem, & ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod referuntur moralia præcepta; sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam, vel humanam: quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis, quam in activis. Sicut igitur determinatio communis præcepti de cultu divino fit per præcepta cæremonialia; sic & determinatio communis præcepti de iustitia observandæ inter homines determinatur per præcepta iudicialia.

Et secundum hoc oportet tria præcepta legis veteris ponere; scilicet *moralia*, quæ sunt de dictamine legis naturæ; *cæremonialia*, quæ sunt determinationes cultus divini; & *iudicialia*, quæ sunt determinationes iustitiæ inter homines observandæ.

Unde cum Apostolus Rom. VII. dixisset, quod *lex est sancta*, subiungit, quod *mandatum est iustum, & bonum, & sanctum*: iustum quidem quantum ad *iudicialia*; sanctum quantum ad *cæremonialia* (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum;) bonum, idest honestum, quantum ad *moralia*.

Ad primum ergo dicendum, quod tam præcepta moralia, quam etiam iudicialia pertinent ad directionem vitæ humanæ: & ideo utraque continentur sub uno membro illorum quæ ponit Augustinus, scilicet sub præceptis vitæ agendæ.

Ad secundum dicendum, quod *iudicium* significat executionem iustitiæ; quæ quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Unde præcepta iudicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum scilicet a ratione derivantur; & in aliquo cum cæremonialibus, inquantum scilicet sunt quædam determinationes communium præceptorum. Et ideo quandoque sub iudiciis comprehenduntur præcepta iudicialia, & moralia, sicut dicitur Deuteron. V. I. *Audi Israel cæremonias, atque iudicia*: quandoque vero iudicialia, & cæremonialia, sicut dicitur Lev. XVIII. 4. *Facietis iudicia mea, & præcepta mea servabitis*: ubi *præcepta* ad moralia referuntur, *iudicia* vero ad iudicialia, & cæremonialia.

Ad tertium dicendum, quod actus iusti-

stitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia; sed determinatio eius in speciali pertinet ad præcepta iudicialia.

ARTICULUS V. 528

Utrum aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, iudicialia, & cæremonialia.

Sup. art. 4. cor. & quol. 11. art. 8. cor. & Gal. v. lect. 3. & Hebr. VII. lect. 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, iudicialia, & cæremonialia. Iudicialia enim præcepta pertinent ad actum iustitiæ, quæ est hominis ad hominem; cæremonialia vero pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur. Sed præter has sunt multæ aliæ virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas, & aliæ plures, ut supra dictum est (quæst. lx. art. 5.) Ergo præter prædicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. Præterea. Deuter. XI. 1. dicitur: *Ama Dominum Deum tuum, & observa eius præcepta, & cæremonias, & iudicia, atque mandata.* Sed *præcepta* pertinent ad *moralia*, ut dictum est (art. præc.) Ergo præter moralia, iudicialia, & cæremonialia, adhuc alia continentur in lege, quæ dicuntur *mandata*.

3. Præterea. Deuter. VI. 17. dicitur: *Custodi præcepta Domini Dei tui, & testimonia, & cæremonias quas tibi præcepi.* Ergo præter omnia præcepta adhuc in lege *testimonia* continentur.

4. Præterea. In Psalmo CXVIII. 93. dicitur: *In æternum non obliviscar iustificationes tuas*: Glossa (interl.) ,, idest legem. " Ergo præcepta legis veteris non solum sunt moralia, cæremonialia, & iudicialia, sed etiam *iustificationes*.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI. 1. *Hæc sunt præcepta, cæremoniæ, atque iudicia, quæ mandavit Dominus Deus vobis*: & hæc ponuntur in principio legis. Ergo omnia præcepta legis sub his comprehenduntur.

Respondeo dicendum, quod in lege ponuntur aliqua tamquam præcepta, aliqua vero tamquam ad præceptorum impletionem ordinata. Præcepta quidem sunt de his quæ sunt agenda: ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate præcipientis, & ex utilitate impletionis; quæ quidem est consecutio alicuius boni utilis, delectabilis, vel honesti, aut fuga alicuius mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quædam quæ auctoritatem Dei præcipientis indicarent; sicut illud Deuter. VI. 4. *Audi Israel: Dominus Deus tuus Deus unus est*: & illud Genes. I. 1. *In principio creavit Deus cælum, & terram.* Et huiusmodi dicuntur *testimonia*. Oportuit etiam quod in lege proponerentur quædam præmia observantibus legem, & pœnæ transgredientibus, ut patet Deut. XXVIII. 1. *Si audieris vocem Domini Dei tui . . . . faciet te excelsiorem cunctis gentibus &c.* Et huiusmodi dicuntur *iustificationes*, secundum quod Deus aliquos iuste punit, vel præmiat. Ipsa autem agenda sub præcepto non cadunt, nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum: unum quidem secundum regulam rationis; aliud autem secundum regulam legis determinantis; sicut Philosophus in V. Ethic. (cap. VII.) distinguit duplex iustum, scilicet *morale*, & *legale*. Debitum autem morale est duplex: dictat enim ratio aliquid faciendum vel tamquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis, vel tamquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur: & secundum hoc quædam moralium præcise præcipiuntur, vel prohibentur in lege, sicut *Non occides, Non furtum facies*: & hæc proprie dicuntur *præcepta*. Quædam vero præcipiuntur, vel prohibentur, non quasi præcise debita, sed propter melius: & ista possunt dici *mandata*: quia quamdam inductionem habent, & persuasionem, sicut illud Exod. XXII. 26. *Si pignus acceperis vestimentum a proximo tuo, ante Solis occasum reddas ei*, & aliqua similia. Unde Hieronymus dicit (in princ. proœm. in Marc. & hab. in Glos.) quod *in præceptis est iustitia, in mandatis vero caritas*. Debitum autem ex determinatione legis in rebus quidem humanis pertinet ad iudicialia, in rebus autem divinis ad cæremonialia. Quamvis etiam ea quæ pertinent ad pœnam, vel præmia, dici possint *testimonia*, inquantum sunt protestationes quædam divinæ iustitiæ. Omnia vero præcepta legis possunt dici *iustificationes*, inquantum sunt quædam executiones legalis iustitiæ. Possunt etiam aliter mandata a præceptis distingui; ut *præcepta* dicantur quæ Deus per seipsum iussit, *mandata* autem quæ per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur.

Ex quibus omnibus apparet quod omnia legis

legis præcepta continentur sub moralibus, cæremonialibus, & iudicialibus; alia vero non habent rationem præceptorum, sed ordinantur ad præceptorum observationem, ut dictum est (hic sup.)

Ad primum ergo dicendum, quod sola iustitia inter alias virtutes importat rationem debiti. Et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad iustitiam, cuius etiam quædam pars est religio, ut Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) Unde iustum legale non potest esse aliquod præter cæremonialia, & iudicialia præcepta.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.)

ARTICULUS VI. 529

Utrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones, & comminationes.

Sup. quæst. XCI. *art.* 5. *cor. & inf. quæst.* CVII. *art.* 1. *ad* 2. *& III dist.* IV. *art.* 2. *cor. & art.* 4. *& Rom.* VIII. *lect.* 3. *& cap.* X. *& II. Corinth.* XI. *lect.* 6.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones, & comminationes. Intentio enim legis divinæ est ut homines Deo subdat per timorem, & amorem: unde dicitur Deut. x. 12. *Et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, & ambules in viis eius, & diligas eum?* Sed cupiditas rerum temporalium abducit a Deo: dicit enim Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xxxvi. circ. princ.) quod *venenum caritatis est cupiditas*. Ergo promissiones, & comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris: quod legem reprobabilem facit, ut patet per Philosophum in II. Politic. (implic. cap. vii.)

2. Præterea. Lex divina est excellentior quam lex humana. Videmus autem in scientiis quod quanto aliqua est altior, tanto per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes, & promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua maiora.

3. Præterea. Id non potest esse præmium iustitiæ, vel pœna culpæ, quod æqualiter evenit & bonis, & malis. Sed sicut dicitur Eccle. ix. 2. *universa æque eveniunt iusto, & impio, bono, & malo, mundo, & immundo, immolanti victimas, & sacrificia contemnenti*. Ergo temporalia bona, vel mala non convenienter ponuntur ut pœnæ, vel præmia mandatorum legis divinæ.

Sed contra est quod dicitur Isai. 1. 19. *Si volueritis, & audieritis me, bona terræ comedetis: quod si nolueritis, & me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos*.

Respondeo dicendum, quod sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica; ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias præceptorum per pœnas, & præmia. Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum eius conditionem. Unde sicut oportet ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat; ita etiam oportet, qui vult inducere hominem ad observantiam præceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quæ sunt in eius affectu; sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis.

Dictum est autem supra (quæst. xcviii. art. 1. 2. & 3.) quod lex vetus disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum: unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quæ erat futura per Christum: & ideo populus ille comparatur puero sub pædagogo existenti, ut patet Galat. iii. Perfectio autem hominis est ut contemptis temporalibus, spiritualibus inhæreat, ut patet per illud quod Apostolus dicit Philipp. iii. 13. *Quæ quidem retro sunt, obliviscens, ad ea quæ priora sunt, me extendo . . . . Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus*. Imperfectorum autem est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum; perversorum autem est quod in temporalibus bonis finem constituant.

Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia, quæ erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod *cupiditas*, qua homo constituit finem in temporalibus bonis, *est caritatis venenum*; sed consecutio temporalium bonorum, quæ homo desiderat in ordine ad Deum, est quædam via inducens imperfectos ad Dei amorem, secundum illud Psalmi

xlviii. 19. *Confitebitur tibi, cum benefeceris illi.*

Ad secundum dicendum, quod lex humana inducit homines ex temporalibus præmiis, vel pœnis per homines inducendis; lex vero divina ex præmiis, vel pœnis exhibendis per Deum: & in hoc procedit per media altiora.

Ad tertium dicendum, quod, sicut patet historias veteris testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quamdiu legem observabant; & statim declinantes a præceptis legis divinæ, in multas adversitates incidebant. Sed aliquæ personæ particulares etiam iustitiam legis observantes in aliquas adversitates incidebant, vel quia iam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, & eorum virtus probata redderetur; aut quia opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum, & a Deo elongatum, secundum quod dicitur Isai. xxix. 13. (*a*) *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.*

QUAESTIO C.

De præceptis moralibus veteris legis, in duodecim articulos divisa.

DEinde considerandum est de singulis generibus præceptorum veteris legis: & primo de præceptis moralibus; secundo de cæremonialibus; tertio de iudicialibus.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum omnia præcepta moralia veteris legis sint de lege naturæ.

Secundo, utrum præcepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum.

Tertio, utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi.

Quarto de distinctione præceptorum decalogi.

Quinto de numero eorum.

Sexto de ordine.

Septimo de modo tradendi ipsa.

Octavo, utrum sint dispensabilia.

Nono, utrum modus observandi virtutem cadat sub præcepto.

Decimo, utrum modus caritatis cadat sub præcepto.

Undecimo de distinctione aliorum præceptorum moralium.

Duodecimo, utrum præcepta moralia veteris legis iustificent.

ARTICULUS I. 530

Utrum omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ.

Sup. quæst. xlix. *art.* 3. *ad* 2. *& art.* 4. *cor. & inf. quæst.* civ. *art.* 1. *cor. & Marc.* xiii. *com.* 11.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. Dicitur enim Eccli. xvii. 9. *Addidit illis disciplinam, & legem vitæ hereditavit illos.* Sed disciplina dividitur contra legem naturæ, eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

2. Præterea. Lex divina perfectior est quam lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia, his quæ sunt de lege naturæ: quod patet ex hoc quod lex naturæ est eadem apud omnes: huiusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturæ.

3. Præterea. Sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita & fides: unde etiam dicitur ad Gal. v. 6. quod *fides per dilectionem operatur.* Sed fides non continetur sub lege naturæ, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia præcepta moralia legis divinæ pertinent ad legem naturæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 11. 14. quod *gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt:* quod oportet intelligi de his quæ pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia præcepta legis sunt de lege naturæ.

Respondeo dicendum, quod præcepta moralia a cæremonialibus, & iudicialibus sunt distincta. Moralia enim sunt de illis quæ secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quæ est proprium principium humanorum actuum, illi

(*a*) *Sic refertur Matth.* xv. 8. *at loc. cit.* Appropinquat populus iste ore suo, & labiis suis glorificat me; cor autem eius longe est a me.

illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt; mali autem, qui a ratione discordant. Sicut autem omne iudicium rationis speculativæ procedit a naturali cognitione primorum principiorum; ita etiam omne iudicium rationis practicæ procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est (quæst. xciv. art. 2. & 4.) ex quibus diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quædam enim sunt in humanis actibus adeo explicita, quod statim cum modica consideratione possunt approbari, vel reprobari per illa communia, & prima principia. Quædam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientum; sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos Philosophos. Quædam vero sunt ad quæ diiudicanda indiget homo adiuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda.

Sic igitur patet quod cum moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores, hæc autem sunt quæ rationi conveniunt, omne autem rationis humanæ iudicium aliqualiter a naturali ratione derivatur; necesse est quod omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimode.

Quædam enim sunt quæ statim per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse facienda, vel non facienda; sicut *Honora patrem tuum, & matrem*, & *Non occides*, *Non furtum facies*: & huiusmodi sunt absolute de lege naturæ. Quædam vero sunt quæ subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda: & ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientibus instruantur, sicut illud, *Coram cano capite consurge, & honora personam senis*, & alia huiusmodi. Quædam vero sunt ad quæ iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis, sicut est illud, *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem: Non assumes nomen Dei tui in vanum*.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS II. 531

Utrum præcepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum.

Sup. quæst. xlix. art. 3. ad 2. & art. 4. cor. & infr. quæst. civ. art. 1. cor. & Matth. xxiii. co. 11.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim præceptorum veteris legis *iustificatio* nominatur, secundum illud Psal. cxviii. 8. *Iustificationes tuas custodiam*. Sed iustificatio est executio iustitiæ. Ergo præcepta moralia non sunt nisi de actibus iustitiæ.

2. Præterea. Id quod cadit sub præcepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, nisi ad solam iustitiam, cuius proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo præcepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus iustitiæ.

3. Præterea. Omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus (Lib. V. Etym. cap. xxi.) Sed inter virtutes sola iustitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. & 11. & xi.) Ergo præcepta moralia sunt solum de actibus iustitiæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (in Lib. de Parad. cap. viii. ante med.) quod *peccatum est transgressio legis divinæ, & cælestium inobedientia mandatorum*. Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

Respondeo dicendum, quod cum præcepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est (quæst. xc. art. 2.) necesse est quod præcepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum. Unde Philosophus in sua Polit. (Lib. III. cap. ix. & Lib. IV. cap. 1.) docet, quod alias leges oportet statuere in civitate quæ regitur a Rege, & alias in ea quæ regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, & ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quæ est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homi-

mines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae: & si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem iustitiae, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. 1. a med.) Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum vel in praesenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago: & ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis bene ordinata est.

Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis; virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones, & exteriores operationes. Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum; ita tamen quod quaedam sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti; quaedam vero quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae, cadunt sub admonitione consilii.

Ad primum ergo dicendum, quod adimpletio mandatorum legis, etiam quae sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem iustificationis, inquantum iustum est ut homo obediat Deo, vel etiam inquantum iustum est quod omnia quae sunt hominis, rationi subdantur.

Ad secundum dicendum, quod iustitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium; sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem: & secundum rationem huius debiti Philosophus assignat in V. Eth. (cap. ult.) quamdam iustitiam metaphoricam.

Ad tertium patet responsio per ea quae dicta sunt de diversitate communitatis.

ARTICULUS III. 531

Utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi.

Inf. art. 11. & 2. 2. *quaest.* CXXII. *art.* 6. & 9. *ad* 2. & *III. dist.* XXXVII. *art.* 2. *quaest.* 1. *cor.* & 4. *per to.* & *mal. quaest.* XIV. *art.* 2. *ad* 14. & *quol.* VII. *art.* 17. *ad* 8.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi. Prima enim & principalia legis praecepta sunt, *Diliges Dominum Deum tuum*, & *Diliges proximum tuum*, ut habetur Matth. XXII. 37. Sed ista duo non continentur in praeceptis decalogi. Ergo non omnia praecepta moralia continentur in praeceptis decalogi.

2. Praeterea. Praecepta moralia non reducuntur ad praecepta caeremonialia, sed potius e converso. Sed inter praecepta decalogi est unum caeremoniale, scilicet *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Ergo omnia praecepta moralia non reducuntur ad praecepta decalogi.

3. Praeterea. Praecepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter praecepta decalogi ponuntur sola praecepta pertinentia ad actus iustitiae, ut patet discurrenti per singula. Ergo praecepta decalogi non continent omnia praecepta moralia.

Sed contra est quod Matth. V. super illud, *Beati estis, cum maledixerint &c.* dicit Glossa (ordin.) quod *Moyses decem praecepta proponens, postea per partes explicat*. Ergo omnia praecepta legis sunt quaedam partes praeceptorum decalogi.

Respondeo dicendum, quod praecepta decalogi ab aliis praeceptis legis differunt in hoc quod praecepta decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero praecepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo praecepta ad decalogum pertinent quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo. Huiusmodi vero sunt illa quae statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione; & iterum illa quae statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter praecepta ergo decalogi non computantur duo genera praeceptorum: illa scilicet quae sunt prima & communia, quorum non oportet aliquam editionem esse, nisi quod sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota, sicut quod ho-

homo nulli debet malefacere, & alia hujusmodi: & iterum illa quæ per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire: hæc enim proveniunt a Deo ad populum mediante disciplina sapientum.

Utraque tamen horum præceptorum continentur in præceptis decalogi, sed diversimode. Nam illa quæ sunt prima, & communia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis; illa vero quæ per sapientes cognoscuntur, continentur in eis e converso sicut conclusiones in principiis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa duo præcepta sunt prima & communia præcepta legis naturæ, quæ sunt per se nota rationi humanæ vel per naturam, vel per fidem; & ideo omnia præcepta decalogi ad illa duo referuntur sicut conclusiones ad principia communia.

Ad secundum dicendum, quod præceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, inquantum scilicet per hoc præcipitur, quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis, secundum illud Psalm. XLV. 11. *Vacate, & videte, quoniam ego sum Deus*; & secundum hoc inter præcepta decalogi computatur: non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est cæremoniale.

Ad tertium dicendum, quod ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in iustitia; & ideo præcepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo, sicut præcepta de actibus iustitiæ: & propter hoc actus iustitiæ specialiter cadunt sub præceptis decalogi, quæ sunt prima legis elementa.

ARTICULUS IV. 533

Utrum præcepta decalogi convenienter distinguantur.

Inf. art. 5. & III. dist. XXXVII. in exp. litt. princ.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter præcepta decalogi distinguantur. Latria enim est alia virtus a fide. Sed præcepta dantur de actibus virtutum: & hoc quod dicitur in principio decalogi, *Non habebis deos alienos coram me*, pertinet ad fidem: quod autem subditur, *Non facies sculptile &c.* pertinet ad latriam. Ergo sunt duo præcepta, & non unum, sicut Augustinus dicit (quæst. LXXI. in Exod. a princ.)

2. Præterea. Præcepta affirmativa in lege distinguuntur a negativis, sicut *Honora patrem, & matrem* & *Non occides*. Sed hoc quod dicitur, *Ego sum Dominus Deus tuus*, est affirmativum; quod autem subditur, *Non habebis deos alienos coram me*, est negativum. Ergo sunt duo præcepta, & non continentur sub uno, ut Augustinus ponit (loc. cit.)

3. Præterea. Apostolus ad Rom. VII. 7. dicit: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, Non concupisces*: & sic videtur quod hoc præceptum, *Non concupisces*, sit unum præceptum. Non ergo debuit distingui in duo.

Sed contra est auctoritas Augustini in Glossa super Exod. (loc. cit.) ubi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, & septem ad proximum.

Respondeo dicendum, quod præcepta decalogi diversimode a diversis distinguuntur. Hesychius enim Levit. XXVI. (Lib. VII. comment. cap. XXVI.) super illud, *Decem mulieres in uno clibano coquunt panes*, dicit, præceptum de observatione sabbati non esse de decem præceptis: quia non est observandum secundum litteram secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum: ut primum sit, *Ego sum Dominus Deus tuus*; secundum sit, *Non habebis deos alienos coram me*: & sic etiam distinguit hæc duo Hieronymus Oseæ X. super illud, *Propter duas iniquitates tuas*. Tertium vero præceptum esse dicit, *Non facies tibi sculptile*; quartum vero, *Non assumes nomen Dei in tui vanum*. Pertinentia vero ad proximum dicit esse sex; ut primum sit, *Honora patrem, & matrem tuam*; secundum, *Non occides*; tertium, *Non mœchaberis*, quartum, *Non furtum facies*, quintum, *Non falsum testimonium dices*; sextum, *Non concupisces*.

Sed primo hoc videtur inconveniens quod præceptum de observatione sabbati præceptis decalogi interponatur, si nullo modo ad decalogum pertineat. Secundo quia cum scriptum sit Matth. VI. 24. *Nemo potest duobus dominis servire*, eiusdem rationis esse videtur, & sub eodem præcepto cadere, *Ego sum Dominus Deus tuus*, & *Non habebis deos alienos*.

Unde Origenes (hom. VIII. in Exod.) distinguens etiam quatuor præcepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno præcepto; secundum vero ponit, *Non*

Non facies sculptile; tertium vero, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*; quartum, *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Alia vero sex ponit, sicut Hesychius.

Sed quia facere sculptile, vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis (nam in tabernaculo Deus præcepit fieri imaginem Seraphim, ut dicitur Exod. xxv.) convenientius Augustinus (loc. sup. cit.) ponit sub uno præcepto, *Non habebis deos alienos*, & *Non facies sculptile*. Similiter etiam concupiscentia uxoris alienæ ad commixtionem pertinet ad *concupiscentiam carnis*. Concupiscentiæ autem aliarum rerum, quæ desiderantur ad possidendum, pertinent ad *concupiscentiam oculorum*. Unde etiam Augustinus (ibid.) ponit duo præcepta de non concupiscendo rem alienam, & uxorem alienam: & sic ponit tria præcepta in ordine ad Deum, & septem in ordine ad proximum: & hoc melius est.

Ad primum ergo dicendum, quod latria non est nisi quædam protestatio fidei. Unde non sunt alia præcepta danda de latria, & alia de fide. Potius tamen sunt aliqua præcepta danda de latria quam de fide: quia præceptum fidei præsupponitur ad præcepta decalogi, sicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem, & promulgatione non indigent; ita etiam & hoc quod est credere in Deum, est primum, & per se notum ei qui habet fidem. *Accedentem enim ad Deum oportet credere, quia est*, ut dicitur ad Heb. xi. 6. Et ideo non indiget alia promulgatione, nisi infusione fidei.

Ad secundum dicendum, quod præcepta affirmativa distinguuntur, a negativis, quando unum non comprehenditur in alio; sicut in honoratione parentum non includitur quod nullus homo occidatur, nec e converso: & propter hoc dantur diversa præcepta super hoc. Sed quando affirmativum comprehenditur sub negativo, vel e converso, non dantur super hoc diversa præcepta; sicut non datur aliud præceptum de hoc quod est, *Non furtum facies*, & de hoc quod est *conservare rem alienam*, vel *restituere eam*: & eadem ratione non sunt diversa præcepta de credendo in Deum, & de hoc quod non credatur in alienos deos.

Ad tertium dicendum, quod omnis concupiscentia convenit in una communi ratione: & ideo Apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversæ sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus (loc. sup. cit.) distinguit diversa præcepta de non concupiscendo: differunt enim specie concupiscentiæ secundum diversitatem actionum, vel concupiscibilium, ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. v.)

ARTICULUS V. 534

Utrum præcepta decalogi convenienter enumerentur.

III. dist. xxxvii. *art.* 2. *quæst.* 2. *& III. con. cap.* cxx. *fi. &* cxlii.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter præcepta decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit (Lib. de Parad. cap. viii. ante med.) est *transgressio legis divinæ, & cælestium inobedientia mandatorum*. Sed peccata distinguuntur per hoc quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cum igitur in præceptis decalogi non ponantur aliqua præcepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum, & proximum, videtur quod insufficiens sit enumeratio præceptorum decalogi.

2. Præterea. Sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum, & immolatio sacrificiorum. Sed inter præcepta decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, & ad ritum sacrificiorum.

3. Præterea. Sicut contra Deum peccare contingit periurando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum præceptum prohibens periurium, cum dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Ergo peccatum blasphemiæ, & falsæ doctrinæ debent aliquo præcepto decalogi prohiberi.

4. Præterea. Sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios: mandatum etiam caritatis ad omnes proximos extenditur. Sed præcepta decalogi ordinantur ad caritatem, secundum illud I. Timoth. 1. 5. *Finis præcepti caritas est*. Ergo sicut ponitur quodam

dam præceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios, & alios proximos.

5. Præterea. In quolibet genere peccati contingit peccare corde, & opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto, & adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur, *Non mœchaberis*, *Non furtum facies*; & seorsum peccatum cordis, cum dicitur, *Non concupisces rem proximi tui*, & *Non concupisces uxorem proximi tui*. Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii, & falsi testimonii.

6. Præterea. Sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam præceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur, *Non concupisces*. Ergo etiam aliqua præcepta in decalogo debuerunt poni per quæ prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quod convenienter decem præcepta decalogi enumerentur.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. IV. 13. *Ostendit vobis pactum suum, quod præcepit ut faceretis, & decem verba, quæ scripsit in duabus tabulis lapideis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. hu. quæst.) sicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam; ita præcepta legis divinæ ordinant hominem ad quamdam communitatem, seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur: quorum primum est ut bene se habeat ad eum qui præest communitati; aliud autem est ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios, & comparticipes. Oportet igitur quod in lege divina primo ferantur quædam præcepta ordinantia hominem ad Deum, & inde alia quædam præcepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo.

Principi autem communitatis tria debet homo, primo fidelitatem, secundo reverentiam, tertio famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit, ut honorem principatus ad alium non deferat: & quantum ad hoc accipitur primum præceptum, cum dicitur, *Non habebis deos alienos*. Reverentia autem ad dominum (a) requirit, ut nihil iniuriosum in eum committatur: & quantum ad hoc accipitur secundum præceptum, quod est, *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*. Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quæ ab ipso percipiunt subditi: & ad hoc pertinet tertium præceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum.

Ad proximos autem aliquis bene se habet & specialiter, & generaliter. Specialiter quidem quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat: & quantum ad hoc accipitur præceptum de honoratione parentum. Generaliter autem quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur neque opere, neque ore, neque corde. Opere quidem infertur nocumentum proximo quandoque quidem in propriam personam, quantum ad consistentiam personæ; & hoc prohibetur per hoc quod dicitur, *Non occides*: quandoque autem in personam coniunctam, quantum ad propagationem prolis; & hoc prohibetur, cum dicitur, *Non mœchaberis*: quandoque autem in rem possessam, quæ ordinatur ad utrumque; & quantum ad hoc dicitur, *Non furtum facies*. Nocumentum autem oris prohibetur, cum dicitur, *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*. Nocumentum autem cordis prohibetur, cum dicitur, *Non concupisces*.

Et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria præcepta ordinantia in Deum. Quorum primum pertinet ad opus: unde ibi dicitur, *Non facies sculptile*. Secundum ad os: unde dicitur, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Tertium pertinet ad cor: quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale præceptum, præcipitur quies cordis in Deum.

Vel secundum Augustinum (conc. 1. in Psal. XXXII. ante med.) per primum præceptum reveremur unitatem primi principii, per secundum veritatem divinam, per tertium eius bonitatem, qua sanctificamur, & in qua quiescimus sicut in fine.

Ad primum ergo potest responderi dupliciter. Primo quidem quia præcepta decalogi referuntur ad præcepta dilectionis. Fuit autem dandum præceptum homini de dilectione Dei, & proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum; non autem quantum ad dilectionem suipsius, quia

(a) *Ita cum Theologis, & Nicolaio editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan. requiritur.*

quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat: vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei, & proximi: in hoc enim homo vere se diligit quod se ordinat in Deum. Et ideo in praeceptis decalogi ponuntur solum praecepta pertinentia ad proximum, & ad Deum.

Aliter potest dici, quod praecepta decalogi sunt illa quae immediate populus recipit a Deo: unde dicitur Deuter. x. 4. *Scripsit in tabulis iuxta id quod prius scripserat, verba decem, quae locutus est ad vos Dominus*. Unde oportet praecepta decalogi talia esse quae statim in mentem populi cadere possint. Praeceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo, vel proximo, hoc de facili cadit in conceptionem hominis, & praecipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quae pertinent ad seipsum, & non ad alium, hoc non ita in promptu apparet. Videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his quae ad ipsum pertinent. Et ideo praecepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad seipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad decalogum.

Ad secundum dicendum, quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutae in commemorationem alicuius divini beneficii vel praeteriti commemorati, vel futuri praefigurati: & similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum & praecipuum erat beneficium creationis quod commemoratur in sanctificatione sabbati. Unde Exod. xx. 11. pro ratione huius praecepti ponitur: *Sex enim diebus fecit Deus caelum, & terram &c.* Inter omnia autem futura beneficia, quae erant praefiguranda, praecipuum, & finale erat quies mentis in Deo, vel in praesenti per gratiam, vel in futuro per gloriam; quae etiam figurabatur per observantiam sabbati. Unde dicitur Isa. lviii. 13. *Si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, & vocaveris sabbatum delicatum, & sanctum Domini gloriosum*. Haec enim beneficia primo & principaliter sunt in mente hominum, maxime fidelium. Aliae vero solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia; sicut celebratio Phase propter beneficium praeteritae liberationis ex Aegypto, & propter futuram passionem Christi, quae temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, praetermissis omnibus aliis solemnitatibus, & sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter praecepta decalogi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Heb. vi. 16. *homines per maiorem se iurant; & omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est iuramentum*. Et ideo quia iuramentum est omnibus commune, (*a*) propter hoc inordinatio circa iuramentum specialiter praecepto decalogi prohibetur. Peccatum vero falsae doctrinae non pertinet nisi ad paucos: unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter praecepta decalogi: quamvis etiam quantum ad aliquem intellectum in hoc quod dicitur, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, prohiberetur falsitas doctrinae: una enim Glossa (scil. interl.) exponit: „ Non dices Christum „ esse creaturam. "

Ad quartum dicendum, quod statim ratio naturalis homini dictat quod nulli iniuriam faciat: & ideo praecepta decalogi prohibentia nocumentum extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum, quod nulla tergiversatione potest negari, eo quod pater est principium generationis, & esse, & insuper educationis, & doctrinae: & ideo non ponitur sub praecepto decalogi ut aliquod beneficium, vel obsequium alicui impendatur, nisi parentibus: parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius e converso: filius etiam est aliquid patris, & patres amant filios ut aliquid ipsorum, sicut dicit Philosophus in VIII. Ethic. (cap. xii. circ. princ.) Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua praecepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad se ipsum.

Ad quintum dicendum, quod delectatio adulterii, & utilitas divitiarum sunt propter se ipsa appetibilia, inquantum habent rationem boni delectabilis, vel uti-

(a) *Ita cum Theologis & Nicolaio edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. aliique, edit. Rom. & Patav. an.* 1698. propter hoc prohibitio inordinationis circa iuramentum specialiter praecepto decalogi prohibetur. *Mad alena legendum coniectat* perhibetur *pro* prohibetur.

utilis: & propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium, & falsitas sunt secundum se ipsa horribilia (quia proximus, & veritas naturaliter amantur) & non desiderantur nisi propter aliud: & ideo non oportuit circa peccatum homicidii, & falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

Ad sextum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XXIII. art. 1.) omnes passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis: & ideo in praeceptis decalogi, quae sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

ARTICULUS VI. 535

Utrum convenienter ordinentur decem praecepta decalogi.

III. dist. XXXVII. art. 2. quaest. 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ordinentur decem praecepta decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse praevia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quam Deus, secundum illud I. Ioan. IV. 20. *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Sed tria prima praecepta pertinent ad dilectionem Dei, septem vero alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter praecepta decalogi ordinantur.

2. Praeterea. Per praecepta affirmativa imperantur actus virtutum; per praecepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed, secundum Boetium in comment. Praedicamentorum (implic. Lib. IV. in cap. *de opp.* a med.) *prius sunt extirpanda vitia quam inserantur virtutes*. Ergo inter praecepta pertinentia ad proximum primo ponenda fuerunt praecepta negativa quam affirmativa.

3. Praeterea. Praecepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quam oris, vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine praecepta de non concupiscendo, quae pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. XIII. 1. *Quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Sed praecepta decalogi sunt immediate data a Deo, ut dictum est (art. 3. huius quaest.) Ergo convenientem ordinem habent.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (ibid. & artic. 5. ad 1.) praecepta decalogi dantur de his quae statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius, & magis repugnans rationi. Manifestum est autem quod cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem ut homo inordinate habeat se circa finem. Finis autem humanae vitae, & societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per praecepta decalogi hominem ordinare ad Deum, cum eius contrarium sit gravissimum: sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci; & huius contrarium est gravissimum: secundum vero ut aliis coordinetur.

Inter ipsa autem per quae ordinamur in Deum primum occurrit quod homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens; secundum autem est quod ei reverentiam exhibeat; tertium autem est quod etiam famulatum impendat. Maiusque peccatum est in exercitu, si miles infideliter agens cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci: & hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur.

In praeceptis autem ordinantibus ad proximum manifestum est quod magis repugnat rationi, & gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus est magis debitor. Et ideo inter praecepta ordinantia ad proximum primo ponitur praeceptum pertinens ad parentes. Inter alia vero praecepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum: gravius est enim, & magis rationi repugnans peccare opere quam ore, & ore quam corde; & inter peccata operis gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis iam existentis, quam adulterium, per quod impeditur certitudo prolis nasciturae; & adulterium gravius est quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis secundum viam sensus proximus sit magis notus quam Deus; tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra patebit (2. 2. quaest. XXV. artic. 1. & quaest. XXVI. artic. 2.) Et ideo praecepta or-

ordinantia ad Deum fuerunt praeordinanda.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus est universale principium essendi omnibus, ita & pater est principium quoddam essendi filio: & ideo convenienter post praecepta pertinentia ad Deum ponitur praeceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit, quando affirmativa, & negativa pertinent ad idem genus operis. Quamvis etiam & in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etsi enim in executione operis prius extirpanda sint vitia quam inserendae virtutes, secundum illud Psalmi XXXIII. 15. (a) *Declina a malo, & fac bonum*: & Isa. I. 16. *Quiescite agere perverse, discite bene facere*: tamen in cognitione prior est virtus quam peccatum, quia *per rectum cognoscitur obliquum*, ut dicitur in I. de Anima (text. 85.) Per legem autem cognitio peccati habetur, ut Roman. v. dicitur: & secundum hoc praeceptum affirmativum debuisset primo poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quae supra posita est (in cor. art.) quia in praeceptis pertinentibus ad Deum, quae sunt primae tabulae, ultimo ponitur praeceptum affirmativum, quia eius transgressio minorem reatum inducit.

Ad tertium dicendum, quod etsi peccatum cordis sit prius in executione, tamen eius prohibitio posterius cadit in ratione.

ARTICULUS VII. 536

Utrum praecepta decalogi convenienter tradantur.

III. dist. XXVII. *art.* 2. *quaest.* 1.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod praecepta decalogi inconvenienter tradantur. Praecepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum; praecepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes, & vitia. Ergo in qualibet materia, de qua ordinat praeceptum decalogi, debuit poni praeceptum affirmativum, & negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quaedam affirmativa, & quaedam negativa.

2. Praeterea. Isidorus dicit (Lib. II. Etymol. cap. x.) quod *omnis lex ratione constat*. Sed omnia praecepta decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, & non solum in primo, & tertio praecepto.

3. Praeterea. Per observantiam praeceptorum meretur aliquis praemia a Deo. Sed divinae promissiones sunt de praemiis praeceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus praeceptis, & non solum in primo, & quarto.

4. Praeterea. Lex vetus dicitur *lex timoris*, inquantum per comminationes poenarum inducebat ad observationes praeceptorum. Sed omnia praecepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio poenae, & non solum in primo, & secundo.

5. Praeterea. Omnia praecepta Dei sunt in memoria retinenda: dicitur enim Prover. III. 3. *Describe ea in tabulis cordis tui*. Inconvenienter ergo in solo tertio praecepto fit mentio de memoria: & ita videntur praecepta decalogi inconvenienter tradita esse.

Sed contra est quod dicitur Sap. XI. 21. quod *Deus omnia fecit in numero, pondere, & mensura*. Multo magis ergo in praeceptis suae legis congruum modum tradendi servavit.

Respondeo dicendum, quod in praeceptis divinae legis maxima sapientia continetur: unde dicitur Deut. IV. 6. *Haec est vestra sapientia, & intellectus coram populis*. Sapientis autem est omnia debito modo, & ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet quod praecepta legis convenienti modo sunt tradita.

Ad primum ergo dicendum, quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi; non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim, si est album, non est nigrum: non tamen sequitur, si non est nigrum, ergo est album: quia ad plura se se extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam quod *non esse faciendam iniuriam*, quod pertinet ad praecepta negativa, ad plures personas se extendit secundum primum dictamen rationis, quam *esse debitum ut alteri obsequium, vel beneficium impendatur*. Inest autem primo dictamen rationis, quod homo debitor est beneficii, vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo sunt ali-

(a) *Vulgata* Diverte.

autem quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus, & pater, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. ult. a med.) Et ideo sola duo præcepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum, aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

Ad secundum dicendum, quod illa præcepta quæ sunt pure moralia, habent manifestam rationem: unde non oportuit quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam præceptis additur cæremoniale determinativum præcepti moralis communis, sicut in primo præcepto, *Non facies sculptile*, & in tertio præcepto determinatur dies sabbati: & ideo utrobique oportuit rationem assignari.

Ad tertium dicendum, quod homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant; & ideo (a) in illis præceptis necesse fuit promissionem præmii apponere ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia vero parentes sunt iam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas: & ideo præcepto de honore parentum additur promissio: similiter etiam in præcepto de prohibitione idololatriæ, quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas, quam homines credunt se posse consequi per pactum cum dæmonibus initum.

Ad quartum dicendum, quod pœnæ præcipue necessariæ sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur in X. Ethic. (cap. ult.) & ideo illis solis præceptis legis additur comminatio pœnarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem consuetudinem gentium; & similiter sunt etiam homines proni ad periurium propter frequentiam iuramenti: & ideo primis duobus præceptis adiungitur comminatio.

Ad quintum dicendum, quod præceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii præteriti: & ideo specialiter in eo fit mentio de memoria.

Vel quia præceptum de sabbato habet determinationem adiunctam, quæ non est de lege naturæ: & ideo hoc præceptum speciali admonitione indiguit.

(a) Nicolaius ommittit in.

ARTICULUS VIII. 537

Utrum præcepta decalogi sint dispensabilia.

Sup. quæst. XCIX. *art.* 5. *cor.* & 2. 2. *quæst.* CIV. *art.* 4. *ad* 2. & *I. dist.* XLVII. *art.* 4. *cor.* & *III. dist.* XXXVII. *art.* 4. & *IV. dist.* XVII. *quæst.* III. *art.* 1. *quæst.* 5. & *mal. quæst.* III. *art.* 1. *ad* 7. & *quæst.* XV. *art.* 1. *ad* 8.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod præcepta decalogi sint dispensabilia. Præcepta enim decalogi sunt de iure naturali. Sed ius naturale in aliquibus deficit, & mutabile est, sicut & natura humana, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. VII.) Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra dictum est (quæst. XCVI. art. 6. & quæst. XCVII. art. 4.) Ergo in præceptis decalogi potest fieri dispensatio.

2. Præterea. Sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in præceptis legis quæ homo statuit. Ergo cum præcepta decalogi sint instituta a Deo, videtur quod Deus in eis possit dispensare. Sed Prælati vice Dei funguntur in terris: dicit enim Apostolus II. ad Corint. II. 10. *Nam & ego si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi*. Ergo etiam Prælati possunt in præceptis decalogi dispensare.

3. Præterea. Inter præcepta decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto præcepto videtur dispensari per homines; puta cum secundum præceptum legis humanæ homines licite occiduntur, puta malefactores, vel hostes. Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

4. Præterea. Observatio sabbati continetur inter præcepta decalogi. Sed in hoc præcepto fuit dispensatum: dicitur enim I. Machab. II. 41. *Et cogitaverunt in die illa dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum*. Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

Sed contra est quod Isa. XXIV. 5. quidam reprehenduntur de hoc quod *mutaverunt ius, dissipaverunt fœdus sempiternum*: quod maxime videtur intelligendum de præceptis decalogi. Ergo præcepta de-

ca-

calogi mutari per dispensationem non possunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xcvi. art. 6. & quæst. xcvii. art. 4.) tunc in præceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus, in quo si verbum legis observaretur, contrariaretur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem & principaliter ad bonum commune; secundo autem ad ordinem iustitiæ, & virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, & ad ipsum pervenitur. Si qua ergo præcepta dentur quæ contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem iustitiæ, & virtutis, huiusmodi præcepta continent intentionem legislatoris; & ideo indispensabilia sunt: puta si poneretur hoc præceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret rempublicam, neque proderet civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliquid iniuste, vel male, huiusmodi præcepta essent indispensabilia; sed si aliqua alia præcepta traderentur ordinata ad ista præcepta, quibus determinantur aliqui speciales modi, in talibus præceptis dispensatio posset fieri, inquantum per omissionem huiusmodi præceptorum in aliquibus casibus non fieret præiudicium primis præceptis, quæ continent intentionem legislatoris; puta si ad conservationem reipublicæ statueretur in aliqua civitate quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessæ, posset cum aliquibus dispensari propter aliquam maiorem utilitatem.

Præcepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam præcepta primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune, & finale, quod Deus est. Præcepta autem secundæ tabulæ continent ordinem iustitiæ inter homines observandæ, ut scilicet nulli fiat indebitum, & cuilibet reddatur debitum: secundum hanc enim rationem sunt intelligenda præcepta decalogi. Et ideo præcepta decalogi sunt omnino indispensabilia.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus non loquitur de iusto naturali, quod continet ipsum ordinem iustitiæ, hoc enim numquam deficit, scilicet iustitiam esse servandam; sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis iustitiæ, qui in aliquibus fallunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit II. ad Timoth. ii. 13. *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest*. Negaret autem seipsum, si ordinem suæ iustitiæ auferret, cum ipse sit sua iustitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini iustitiæ eius, etiam in his secundum quæ homines ad invicem ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod occisio hominis prohibetur in decalogo, secundum quod habet rationem indebiti: sic enim præceptum continet ipsam rationem iustitiæ. Lex autem humana hoc concedere non potest quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicæ, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur præcepto decalogi; nec talis occisio est homicidium, quod præcepto decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit in I. de libero arbit. (cap. iv. ante med.) Et similiter si alicui auferatur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum, vel rapina, quæ præcepto decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel præcepto Dei tulerunt Aegyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter & Abraham cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium: quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitæ, & mortis: ipse enim est qui pœnam mortis infligit omnibus hominibus iustis, & iniustis pro peccato primi parentis: cuius sententiæ si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee accedens ad uxorem fornicariam, vel mulierem adulteram, non est mœchatus, nec fornicatus: quia accessit ad eam quæ sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur præcepta ipsa decalogi quantum ad rationem iustitiæ, quam continent, immutabilia sunt; sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus (ut scilicet hoc, vel illud sit homicidium, furtum, vel adulterium, aut non) hoc quidem est mutabile quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quæ a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio, & in aliis huiusmodi; quando-

que

que etiam auctoritate humana, sicut in his quæ sunt commissa hominum iurisdictioni: quantum enim ad hoc homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

Ad quartum dicendum, quod illa excogitatio magis fuit interpretatio præcepti quam dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam, sicut Dominus probat Matth. XII.

ARTICULUS IX. 538

Utrum modus virtutis cadat sub præcepto legis.

Sup. quæst. XCVI. *art.* 3. *ad* 2. *&* 2. 2. *quæst.* XLIV. *art.* 4. *ad* 1. *& art.* 8. *cor. &* II. *dist.* XXVIII. *art.* 3. *cor. & IV. dist.* XV. *quæst.* III. *art.* 4. *quæst.* 1. *ad* 3. *& mal. quæst.* II. *art.* 5. *ad* 7.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod modus virtutis cadat sub præcepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis iuste operetur iusta, & fortiter fortia, & similiter de aliis virtutibus. Sed Deuteronomii XV. 20. præcipitur: *Iuste quod iustum est* (a) *exequeris*. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

2. Præterea. Illud maxime cadit sub præcepto quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc fertur principaliter ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur in II. Ethic. (cap. I. a med. & Lib. I. cap. IX. & cap. XIII.) Virtuosi autem est virtuose agere. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

3. Præterea. Modus virtutis proprie esse videtur ut aliquis voluntarie, & delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub præcepto legis divinæ: dicitur enim in Psalmo XCIX. 1. *Servite Domino in lætitia*: & II. ad Corinth. IX. 7. *Non ex tristitia, aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus*: ubi Glossa (ordinar. Aug. in Psal. XCI. ante med.) dicit: „ Quidquid „ boni facis, cum hilaritate fac; & tunc „ bene facis: si autem cum tristitia fa„ cis, fit de te, non tu facis. “ Ergo modus virtutis cadit sub præcepto legis.

Sed contra. Nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. IV.) Quicumque autem transgreditur præceptum legis, meretur pœnam. Sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quicquid faceret, mereretur pœnam. Hoc autem est contra intentionem legis, quæ intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XC. art. 3. ad 3.) præceptum legis habet vim coactivam. Illud ergo directe cadit sub præcepto legis ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum pœnæ, ut dicitur in X. Ethic. (cap. ult.) Nam illud proprie cadit sub præcepto legis pro quo pœna legis infligitur. Ad instituendam autem pœnam aliter se habet lex divina, & aliter lex humana. Non enim pœna legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet iudicare: quia ex iudicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanæ, non habet iudicare nisi de exterioribus actibus: quia *homines vident ea quæ parent*, ut dicitur I. Regum XVI. 7. Sed solius Dei, qui est lator legis divinæ, est iudicare de interioribus motibus voluntatum, secundum illud Psalm. VII. 11. *Scrutans corda, & renes Deus*.

Secundum hoc igitur dicendum est, quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur a lege humana, & divina; quantum ad aliquid autem a lege divina, sed non a lege humana; quantum ad aliquid vero nec a lege humana, nec a lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. IV.) Quorum primum est, si aliquis operetur sciens. Hoc autem diiudicatur & a lege divina, & a lege humana: quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua diiudicantur ad pœnam, vel ad veniam, tam secundum legem humanam, quam secundum legem divinam. Secundum autem est ut aliquis operetur volens, vel eligens, & propter hoc eligens: in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis, & intentionis, de quibus supra dictum est (quæst. VIII. & XII.) Et ista duo non diiudicat lex humana, sed solum divina: lex enim humana non punit eum qui vult occidere, & non occidit; punit autem eum lex divina, secundum illud Matth. V. 22. *Qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*. Tertium autem, ut firmiter, & immobiliter habeat, &

(a) *Vulgata* persequeris.

& operetur: & ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc modus virtutis non cadit sub præcepto neque legis divinæ, neque legis humanæ: neque enim ab homine, neque a Deo punitur tamquam præcepti transgressor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamvis non habeat habitum pietatis.

Ad primum ergo dicendum, quod modus faciendi actum iustitiæ, qui cadit sub præcepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem iuris, non autem quod fiat ex habitu iustitiæ.

Ad secundum dicendum, quod intentio legislatoris est de duobus: de uno quidem, ad quod intendit per præcepta legis inducere; & hoc est virtus: aliud autem est, de quo intendit præceptum ferre; & hoc est quod ducit, vel dispo nit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis præcepti, & id de quo præceptum datur, sicut neque in aliis rebus idem est finis, & quod est ad finem.

Ad tertium dicendum, quod operari sine tristitia opus virtutis cadit sub præcepto legis divinæ: quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum lætitia, vel hilaritate, quodammodo cadit sub præcepto, scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei, & proximi, quæ cadit sub præcepto, cum amor sit causa delectationis; & quodammodo non, secundum quod delectatio consequitur habitum. *Delectatio enim operis est signum habitus generati*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. in princ.) Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

ARTICULUS X. 539

Utrum modus caritatis cadat sub præcepto divinæ legis.

2.2. *quæst.* XLIV. *art.* I. *ad* I. *&* *III.dist.* XXVII. *quæst.* III. *art.* 4. *&* *dist.* XXXVII. *art.* 6. *&* *ver. quæst.* XXV. *art.* 7. *ad* 8. *&* *quæst.* XXIV. *art.* 12. *ad* 16. *&* *mal. quæst.* II. *art.* 5. *ad* 7. *&* *opusc.* XVII. *cap.* VI.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod modus caritatis cadat sub præcepto divinæ legis. Dicitur enim Matth. XIX. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*: ex quo videtur quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum ad vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex caritate fiant: dicitur enim I. ad Cor. XIII. 3. *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero; nihil mihi prodest*. Ergo modus caritatis est in præcepto.

2. Præterea. Ad modum caritatis proprie pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub præcepto: dicit enim Apostolus I. ad Cor. X. 31. *Omnia in gloriam Dei facite*. Ergo modus caritatis cadit sub præcepto.

3. Præterea. Si modus caritatis non cadat sub præcepto, ergo aliquis potest implere præcepta legis non habens caritatem. Sed quod potest fieri sine caritate, potest fieri sine gratia, quæ semper adiuncta est caritati. Ergo aliquis potest implere præcepta legis sine gratia. Hoc est autem Pelagiani erroris, ut patet per Augustinum in Lib. de hæresibus (hæresi 88.) Ergo modus caritatis est in præcepto.

Sed contra est, quia quicumque non servat præceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus caritatis cadat sub præcepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid, & non ex caritate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet caritatem, operatur non ex caritate. Ergo sequitur quod quicumque non habet caritatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum: quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt contrariæ opiniones. Quidam enim dixerunt absolute modum caritatis esse sub præcepto. Nec est impossibile observare hoc præceptum caritatem non habenti, quia potest se disponere ad hoc quod caritas ei infundatur a Deo. Nec quandocumque aliquis non habens caritatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter: quia hoc est præceptum affirmativum, ut ex caritate operetur, & non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet caritatem. Alii vero dixerunt, quod omnino modus caritatis non cadit sub præcepto.

Utrique autem quantum ad aliquid verum dixerunt. Actus enim caritatis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est quidam actus per se; & hoc modo cadit sub præcepto legis,

quod

quod de hoc specialiter datur, scilicet *Diliges Dominum Deum tuum*, & *Diliges proximum tuum*. Et quantum ad hoc primi verum dixerunt. Non enim est impossibile hoc præceptum observare, quod est de actu caritatis: quia homo potest se disponere ad caritatem habendam; & quando habuerit eam, potest ea uti. Alio modo potest considerari actus caritatis, secundum quod est modus actuum aliarum virtutum, hoc est secundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad caritatem, quæ *est finis præcepti*, ut dicitur I. ad Tim. 1. Dictum est enim supra (quæst. XII. art. 4.) quod intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem. Et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quod modus caritatis non cadit sub præcepto: hoc est (*a*) dictu, quod in hoc præcepto, *Honora patrem*, non includitur quod honoretur pater ex caritate, sed solum quod honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habeat caritatem, non efficitur transgressor huius præcepti, etsi sit transgressor præcepti, quod est de actu caritatis; propter quam transgressionem meretur pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non dixit, *Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum*, sed, *serva omnia mandata*; inter quæ etiam continetur mandatum de dilectione Dei, & proximi.

Ad secundum dicendum, quod sub præcepto caritatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde; ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum: & ideo præceptum caritatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex caritate honorare, non ex vi huius præcepti, quod est, *Honora parentes*, sed ex vi huius præcepti, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Et cum ista sint duo præcepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare: & ita potest contingere quod aliquis implens præceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur præceptum (*b*) de omissione modi caritatis.

Ad tertium dicendum, quod observare omnia præcepta legis homo non potest, nisi impleat præceptum caritatis; quod non fit sine gratia: & ideo impossibile est, quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

ARTICULUS XI. 540

Utrum convenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum.

Sup. art. 3. & locis ibidem annotatis.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum. Quia, ut Dominus dicit Matth. XXII. 40. *in duobus præceptis caritatis pendet omnis lex, & prophetæ*. Sed hæc duo præcepta explicantur per decem præcepta decalogi. Ergo non oportet alia præcepta moralia tradere.

2. Præterea. Præcepta moralia a iudicialibus, & cæremonialibus distinguuntur, ut dictum est (quæst. præc. art. 3. 4. & 5.) Sed determinationes communium præceptorum moralium pertinent ad iudicialia, & cæremonialia præcepta: communia autem præcepta moralia sub decalogo continentur, vel etiam decalogo præsupponuntur, ut dictum est (art. 3. hu. quæst.) Ergo inconvenienter traduntur alia præcepta moralia præter decalogum.

3 Præterea. Præcepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra dictum est (art. 2. hu. quæst.) Sicut igitur in lege ponuntur præcepta moralia præter decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem, & misericordiam, & castitatem; ita etiam deberent poni aliqua præcepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, & alia huiusmodi: quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia præcepta moralia præter decalogum.

Sed contra est quod in Psal. XVIII. 8. dicitur: *Lex Domini immaculata, convertens animas*. Sed per alia etiam moralia, quæ decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, & anima eius ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia præcepta moralia tradere.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (quæst. præc. art. 3. & 4.) præcepta iudicialia, & cæremonialia ex sola institutione vim habent: quia antequam instruerentur, non videbatur referre utrum sic vel aliter fieret. Sed præcepta moralia ex ipso dictamine na-

(*a*) Al. dictum. (*b*) *Ita cum mss. editi omnes quos vidimus. Theologi* de observatione.

turalis rationis efficaciam habent, etiamsi numquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quædam sunt communissima, & adeo manifesta, quod editione non indigent, sicut mandata de dilectione Dei, & proximi, & alia huiusmodi, ut supra dictum est (art. 1. & 3. hu. quæst.) quæ sunt quasi fines præceptorum : unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis. Quædam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili videre; & tamen quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum perverti, huiusmodi editione indigent : & hæc sunt præcepta decalogi. Quædam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus : & ista sunt præcepta moralia superaddita decalogo, tradita a Deo populo per Moysen, & Aaron.

Sed quia ea quæ sunt manifesta, sunt principia cognoscendi (a) eorum quæ non sunt manifesta, alia præcepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad præcepta decalogi per modum cuiusdam additionis ad ipsa. Nam in primo præcepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum ; sicut habetur Deuteronom. XVIII. 10. *Non inveniatur in te qui lustret filium suum, aut filiam suam, ducens per ignem, nec sit maleficus, nec incantator: nec pythones consulat, neque divinos, & quærat a mortuis veritatem*. Secundum autem præceptum prohibet periurium: superadditur autem ei prohibitio blasphemiæ Lev. XIV. & prohibitio falsæ doctrinæ Deut. XIII. Tertio vero præcepto superadduntur omnia cæremonialia. Quarto autem præcepto de honore parentum superadditur præceptum de honoratione senum, secundum illud Levit. XIX. 32. *Coram cano capite consurge, & honora personam senis :* & universaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam maioribus, vel ad beneficia exhibenda vel æqualibus, vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii, & cuiuslibet (b) molitionis contra proximum, sicut illud Levit. XIX. 16. *Non stabis contra sanguinem proximi tui* : & etiam prohibitio odii fratris, secundum illud Levit. XIX. 17. *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo*. Præcepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur præceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Deuter. XXIII. 17. *Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel :* & iterum probibitio vitii contra naturam, secundum illud Levit. XVIII. 22. *Cum masculo non (c) commisceberis, cum omni pecore non coibis*. Septimo autem præcepto de prohibitione furti adiungitur præceptum de prohibitione usuræ, secundum illud Deut. XXIII. 19. *Non feneraberis fratri tuo ad usuram :* & prohibitio fraudis, secundum illud Deut. XXV. 13. *Non habebis in sacculo diversa pondera* : & universaliter omnia quæ ad prohibitionem calumniæ, & rapinæ pertinent. Octavo vero præcepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi iudicii, secundum illud Exod. XXIII. 2. *Nec in iudicio plurimorum acquiesces sententiæ, ut a veritate devies:* & prohibitio mendacii, sicut ibi 7. subditur : *Mendacium fugies:* & prohibitio detractionis, secundum illud Levit. XIX. 16. *Non eris criminator, & susurro in populis*. Aliis autem duobus præceptis nulla adiunguntur, quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad dilectionem Dei, & proximi ordinantur quædam præcepta decalogi secundum manifestam rationem debiti ; alia vero secundum rationem magis occultam.

Ad secundum dicendum, quod præcepta cæremonialia, & iudicialia sunt determinativa præceptorum decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctus, sicut præcepta moralia superaddita.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra dictum est (quæst. XC. art. 2.) Et quia virtutes ordinantes ad alium directe pertinent ad bonum commune, & similiter virtus castitatis, inquantum actus generationis deservit bono communi speciei; ideo de istis virtutibus directe dantur præcepta decalogi, & superaddita. De actu autem fortitudinis datur præceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet Deuter. XX. 3. ubi mandatur sacerdoti ut ad populum dicat, appropinquante iam prælio : *Nolite metuere, nolite cedere*. Similiter etiam

(a) *Ita edit. Patav. & Rom. Nicolaius ea*. (b) *Ita codex quo utebatur Nicolaius. Editi violationis*. (c) *Vulgata* commiscearis.

iam actus gulæ prohibendus committitur monitioni paternæ, quia contrariatur bono domestico: unde dicitur Deuter. XXI. 20. ex persona parentum: *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, & luxuriæ, atque conviviis.*

ARTICULUS XII. 541

Utrum præcepta moralia veteris legis iustificarent.

Sup. quæst. XCVIII. *art.* I. *& infr. quæst.* CIII. *art.* 2. *& III. dist.* XL. *quæst.* I. *art.* 3.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod præcepta moralia veteris legis iustificarent. Dicit enim Apostolus Rom. II. 13. *Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur.* Sed factores legis dicuntur qui implent præcepta legis. Ergo præcepta legis adimpleta iustificabant.

2. Præterea. Levit. XVIII. 5. dicitur: *Custodite leges meas, atque iudicia, quæ faciens homo vivet in eis.* Sed vita spiritualis hominis est per iustitiam. Ergo præcepta legis adimpleta iustificabant.

3. Præterea. Lex divina efficacior est quam lex humana. Sed lex humana iustificat: est enim quædam iustitia in hoc quod præcepta legis adimplentur. Ergo præcepta legis iustificabant.

Sed contra est quod Apostolus dicit II. ad Cor. III. 6. *Littera occidit*: quod secundum Augustinum in Lib. de spiritu, & littera (cap. XIV.) intelligitur etiam de præceptis moralibus. Ergo præcepta moralia non iustificabant.

Respondeo dicendum, quod sicut *sanum* proprie, & primo dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem; ita *iustificatio* primo, & proprie dicitur ipsa factio iustitiæ; secundario vero, & quasi improprie potest dici *iustificatio* significatio iustitiæ, vel dispositio ad iustitiam. Quibus duobus modis manifestum est quod præcepta legis iustificabant, inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi iustificantem, quam etiam significabant: quia, sicut dicit Augustinus contra Faustum (Lib. XXII. cap. XXIV.) *etiam vita illius populi prophetica erat, & Christi figurativa.*

Sed si loquamur de iustificatione proprie dicta, sic considerandum est, quod iustitia potest accipi, prout est in habitu, vel prout est in actu: & secundum hoc iustificatio dupliciter dicitur: uno quidem modo, secundum quod homo fit iustus adipiscens habitum iustitiæ, alio vero modo, secundum quod opera iustitiæ operatur; ut secundum hoc iustificatio nihil aliud sit quam iustitiæ executio. Iustitia autem, sicut & aliæ virtutes, potest accipi & acquisita, & infusa, ut ex supradictis patet (quæst. LXIII. art. 4.) Acquisita quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per eius gratiam: & hæc est vera iustitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur iustus apud Deum, secundum illud Rom. IV. 2. *Si Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* (a) Hæc igitur iustitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis: & secundum hoc præcepta moralia iustificare non poterant, iustitiam causando; sicut nec iudicialia, quæ quodammodo cum moralibus conveniunt, quia sunt etiam de actibus humanis erga homines invicem exercendis, poterant iustificare, iustitiam

(a) *Quæ sequuntur usque ad verba* aliter tamen & aliter, *primus ita compegit Nicolaius; cum omnium mss. editorumque librorum perturbata esset lectio. Nicolaium secuti sunt editores Patavini. Theologi ex variis codicibus, & exemplis sic.* Hæc igitur iustitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, & (*deest* & *in cod. Alcan.*) secundum hoc præcepta moralia iustificare non poterant, iustitiam causando. (*In cod. cit. statim sequitur.* Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ.) Illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc iustificare dicuntur. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ, sic omnia præcepta legis iustificabant; aliter tamen & aliter &c. *Cod. Venetus S. S. Ioannis & Pauli.* Hæc igitur iustitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, & similiter præcepta mobilia (*lege* moralia) iustificare non poterant, iustitiam causando. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ, sic præcepta moralia iustificabant, inquantum continebant id quod est secundum se iustum. Sed sacramenta illa veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc iustificare dicuntur. Si vero accipiatur iusticatio pro executione iustitiæ, sic omnia præcepta legis iustificabant, aliter tamen & aliter. *Alii codices eamdem præter propter lectionem exhibent. Edit. Rom.* Hæc igitur iustitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; & secundum hoc præcepta moralia iustificare non poterant iustitiam causando *&c. ut in cod. Venet.*

cauſando, propter eamdem rationem. Sed nec præcepta cæremonialia, quæ ad ritum ſacramentorum pertinebant, poterant eo modo iuſtificare: illa enim ſacramenta veteris legis gratiam non conferebant, ſicut conferunt ſacramenta novæ legis, quæ propter hoc iuſtificare dicuntur cauſaliter. Si vero accipiatur iuſtificatio pro executione iuſtitiæ, ſic omnia præcepta legis iuſtificabant, inquantum continebant illud quod eſt ſecundum ſe iuſtum; aliter tamen, & aliter. Nam præcepta cæremonialia continebant quidem iuſtitiam ſecundum ſe in generali, prout ſcilicet (a) exhibebantur in cultum Dei; in ſpeciali vero non continebant ſecundum ſe iuſtitiam, niſi ex ſola determinatione legis divinæ: (b) & ideo de huiuſmodi præceptis dicitur, quod non iuſtificabant niſi ex devotione, & obedientia facientium. Præcepta vero moralia, & iudicialia continebant id quod erat ſecundum ſe iuſtum (c) vel in generali, vel etiam in ſpeciali; ſed moralia præcepta continebant id quod eſt ſecundum ſe iuſtum ſecundum iuſtitiam generalem, quæ eſt omnis virtus, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1. a med.) Præcepta vero iudicialia pertinebant ad iuſtitiam ſpecialem, quæ conſiſtit circa contractus humanæ vitæ, qui ſunt inter homines ad invicem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus accipit ibi *iuſtificationem* pro executione iuſtitiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod homo faciens præcepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat pœnam mortis, quam lex tranſgreſſoribus infligebat: in quo ſenſu inducit hoc Apoſtolus ad Gal. III.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis humanæ iuſtificant iuſtitia acquiſita, de qua non quæritur ad præſens, ſed ſolum de iuſtitia quæ eſt apud Deum.

QUAESTIO CI.

De præceptis cæremonialibus ſecundum ſe,

in quatuor articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de præceptis cæremonialibus: & primo de ipſis ſecundum ſe; ſecundo de cauſa eorum; tertio de duratione ipſorum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, quæ ſit ratio præceptorum cæremonialium.

Secundo, utrum ſint figuralia.

Tertio, utrum debuerint eſſe multa.

Quarto de diſtinctione ipſorum.

ARTICULUS I. 542

Utrum ratio præceptorum cæremonialium in hoc conſiſtat quod pertinent ad cultum Dei.

Sup. quæſt. XCIX. *art.* 3. *& inf. quæſt.* CIV. *art.* 1. *& quæſt* CVIII. *art.* 2. *co. &* 2. 2. *quæſt.* CXXII. *art.* 1. *ad* 2. *& quol.* II. *art.* 8. *c. & quol.* IV. *art.* 13.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ratio præceptorum cæremonialium non in hoc conſiſtat quod pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Iudæis quædam præcepta de abſtinentia ciborum, ut patet Levit. XI. & etiam de abſtinendo ab aliquibus veſtimentis, ſecundum illud Levit XIX. 19. *Veſte quæ ex duobus texta eſt, non indueris*: & iterum quod præcipitur Num. XV. 38. *Ut faciant ſibi fimbrias per angulos palliorum*. Sed huiuſmodi non ſunt præcepta moralia, quia non manent in nova lege; nec etiam iudicialia, quia non pertinent ad iudicium faciendum inter homines. Ergo ſunt cæremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non eſt cæremonialium præceptorum ratio quod pertineant ad cultum Dei.

2. Præterea. Dicunt quidam, quod præcepta cæremonialia dicuntur illa quæ pertinent ad ſolemnitates, quaſi dicerentur a cereis, qui in ſolemnitatibus accenduntur. Sed multa alia ſunt pertinentia ad cultum Dei præter ſolemnitates. Ergo videtur quod legis præcepta cæremonialia non ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Præterea. Secundum quoſdam præcepta cæremonialia dicuntur quaſi normæ, ideſt regulæ, ſalutis: nam χαῖρε in græco idem eſt quod *ſalve*. Sed omnia præcepta legis ſunt regulæ ſalutis, & non ſolum illa quæ pertinet ad Dei cultum. Ergo non ſolum illa præcepta dicuntur cæremonialia quæ pertinent ad cultum Dei.

4. Præ-

(a) *Al.* exhibebant. (b) *Ita codd. paſſim & editi. Cod. Alcan.* & ſolum. (c) *Ita cod. Venet. cum aliis nonnullis, & edit. Rom. Al. deeſt* vel in generali. *Nicolaius*: ſecundum ſe iuſtum etiam in ſpeciali.

4. Præterea. Rabbi Moyses dicit (Lib. *Dux errant.* cap. XXVII. & XXVIII.) quod *præcepta cæremonialia* dicuntur *quorum ratio non est manifesta*. Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, ficut Sabbati observatio, & celebratio Phase, Scenopœiæ, & multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo cæremonialia non sunt quæ pertinent ad cultum Dei.

Sed contra est quod dicitur Exod. XVIII. 19. *Esto populo in his quæ ad Deum pertinent... ostendasque populo cæremonias, & ritum colendi*.

Respondeo dicendum, quod, ficut supra dictum est (quæst. XCIX. art. 4.) cæremonialia præcepta determinant præcepta moralia in ordine ad Deum, ficut iudicialia determinant præcepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum: & ideo cæremonialia proprie dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ratio autem huius nominis posita est supra (quæst. XCIX. art. 3.) ubi præcepta cæremonialia ab aliis sunt distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia, & alia huiusmodi, quæ immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita præparatio colentium Deum ad cultum ipsius; ficut etiam in aliis quæcumque sunt præparatoria ad finem, cadunt sub scientia quæ est de fine. Huiusmodi autem præcepta, quæ dantur in lege de vestibus, & cibis colentium Deum, & aliis huiusmodi, pertinent ad quamdam præparationem ipsorum ministrantium, ut fint idonei ad cultum Dei; ficut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio Regis: unde etiam sub præceptis cæremonialibus continentur.

Ad secundum dicendum, quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens; præsertim cum non multum inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenderentur; sed in ipso etiam candelabro lucernæ cum oleo olivarum præparabantur, ut patet Lev. XXIV.

Nihilominus tamen potest dici, quod in solemnitatibus omnia alia quæ pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur: & secundum hoc in observatione solemnitatum omnia cæremonialia includuntur.

Ad tertium dicendum, quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens: nomen enim cæremoniæ non est Græcum, sed Latinum.

Potest dici tamen, quod cum salus hominis fit a Deo, præcipue illa præcepta videntur esse salutis regulæ quæ hominem ordinant ad Deum; & fic cæremonialia dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum, quod illa ratio cæremonialium est quodammodo probabilis: non quia ex eo dicantur cæremonialia, quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens: quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra dicetur (art. seq.) inde est quod eorum ratio non est adeo manifesta.

ARTICULUS II. 543

Utrum præcepta cæremonialia fint figuralia.

Inf. quæst. CIII. *art.* 1. *cor.* & *quæst.* CIV. *art.* 2. & *locis ibi cit.*

AD secundum fic proceditur. Videtur quod præcepta cæremonialia non fint figuralia. Pertinet enim ad officium cuiuslibet doctoris ut fic pronuntiet ut de facili intelligi possit, ficut Augustinus dicit in IV. de doct. christ. (cap. IV. & X.) & hoc maxime videtur esse necessarium in legis latione: quia præcepta legis populo proponuntur: unde *lex debet esse manifesta*, ut Isidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. XXI.) Si igitur præcepta cæremonialia data fint in alicuius rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse huiusmodi præcepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Præterea. Ea quæ in cultum Dei aguntur, maxime debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad aliqua repræsentanda, videtur esse theatricum, five poeticum: in theatris enim repræsentabantur olim per aliqua quæ ibi gerebantur, quædam aliorum facta. Ergo videtur quod huiusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed cæremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est (art. præc.) Ergo cæremonialia non debent esse figuralia.

3. Præterea. Augustinus dicit in Enchir. (cap. III.) quod *Deus maxime colitur fide, spe, & caritate*. Sed præcepta quæ dantur de fide, spe, & caritate, non sunt figuralia. Ergo præce-

pta cæremonialia non debent esse figuralia.

4. Præterea. Dominus dicit Ioan. IV. 24. *Spiritus est Deus; & eos qui adorant eum, in spiritu & veritate adorare oportet*. Sed figura non est ipsa veritas; immo contra se invicem dividuntur. Ego cæremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Colos. II. 16. *Nemo iudicet vos in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniæ, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum*.

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est (art. præc.) Præcepta cæremonialia dicuntur quæ ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior, & exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima, & corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum; ut scilicet anima colat interiori cultu, & corpus exteriori: unde dicitur in Psalmo LXXXIII. 3. *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima coniungatur Deo per intellectum, & affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus, & affectus colentis Deum Deo recte coniungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur.

In statu enim futuræ beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in se ipsa intuebitur: & ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione, & affectione, secundum illud Isa. LI. 3. *Gaudium, & lætitia invenietur in ea, gratiarum actio, & vox laudis*.

In statu autem præsentis vitæ non possumus divinam veritatem in se ipsa intueri; sed oportet quod *radius divinæ veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris*, sicut Dionysius dicit I. cap. cæl. Hier. (circa med.) diversimode tamen secundum diversum statum cognitionis humanæ. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in se ipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit ad Heb. IX. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futuræ veritatis manifestandæ in patria, sed etiam figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriæ veritatem.

Sed in statu novæ legis hæc via iam est revelata. Unde hanc præfigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum præteriti, vel præsentis; sed solum oportet præfigurari futuram veritatem gloriæ nondum revelatam: & hoc est quod Apostolus dicit ad Heb. X. I. *Umbram habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum*. Umbra enim minus est quam imago, tamquam *imago* pertineat ad novam legem, *umbra* vero ad veterem.

Ad primum ergo dicendum, quod divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem: alioquin daretur eis præcipitii materia, dum contemnerent quæ capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur; ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum, quod, sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis; ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem: & ideo utrobique opus est repræsentatione per sensibiles figuras.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est (in corp. art.)

Et similiter dicendum est ad quartum: quia per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

ARTICULUS III. 544

Utrum debuerint esse multa cæremonialia præcepta.

IV. dist. I. quæst. I. art. 5. & quæst. 2. ad 2. & Rom. V. lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debuerint esse multa cæremonialia præcepta. Ea enim quæ sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed cæremonialia præcepta, sicut dictum est (art. I. & 2. præced.) ordinantur ad cultum Dei, & in figuram Christi. Est autem *unus Deus, a quo omnia, & unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia*,

mnia, ut dicitur I. Corint. VIII. 6. Ergo cæremonialia non debuerunt multiplicari.

2. Præterea. Multitudo cæremonialium præceptorum transgressionis erat occasio, secundum illud quod dicit Petrus Act. XV. 10. *Quid tentatis Deum, imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Sed transgressio divinorum præceptorum contrariatur humanæ saluti. Cum igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit (Lib. V. Etymol. cap. III.) videtur quod non debuerint multa præcepta cæremonialia dari.

3. Præterea. Præcepta cæremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem, & corporalem, ut dictum est (art. praeced.) Sed huiusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere: quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere *in spiritu, & veritate*, ut habetur Ioann. IV. Non ergo debuerunt multa præcepta cæremonialia dari.

Sed contra est quod dicitur Oseæ VIII. 12. *Scribam ei multiplices leges meas*: & Iob XI. 6. *Ut ostenderes tibi secreta sapientiæ, quod multiplex sit lex eius*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XC. art. 2. & 3. & quæst. XCVI. art. 1.) omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur: quidam proni ad malum, qui sunt per præcepta legis coercendi, ut supra dictum est (quæst. XCV. artic. 1.) quidam habentes inclinationem ad bonum vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratia; & tales sunt per legis præceptum instruendi, & in melius promovendi.

Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat præcepta cæremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni: & ideo necesse erat ut ab idololatriæ cultu per præcepta cæremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriæ deserviebant, oportebat e contrario multa institui ad singula reprimenda; & iterum multa talibus imponi, ut quasi oneratis ex his quæ ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriæ deservire. Ex parte vero eorum qui erant proni ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio cæremonialium præceptorum: tum quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum, & magis assidue: tum quia mysterium Christi, quod per huiusmodi cæremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo; & multa circa ipsum consideranda erant, quæ oportuit per diversa cæremonialia figurari.

Ad primum ergo dicendum, quod quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem; sicut una medicina sufficit, si sit efficax, quandoque ad sanitatem inducendam, & tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem, & imperfectionem eius quod est ad finem, oportet ea multiplicari; sicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Cæremoniæ autem veteris legis invalidæ, & imperfectæ erant ad repræsentandum Christi mysterium, quod est superexcellens, & ad subiugandum mentes hominum Deo: unde Apostolus dicit ad Heb. VII. 18. *Reprobatio fit praecedentis mandati propter infirmitatem, & inutilitatem: nihil enim ad perfectum adduxit lex*. Et ideo oportuit huiusmodi cæremonias multiplicari.

Ad secundum dicendum, quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut maiores caveantur. Et ideo, ut caveretur transgressio idololatriæ, & superbiæ, quæ in Iudæorum cordibus nasceretur, si omnia præcepta legis implerent, non propter hoc prætermisit Deus multa cæremonialia præcepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

Ad tertium dicendum, quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum: propter quod statuit, quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque a quibuslibet; & multa huiusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus, sicut etiam Rabbi Moyses Aegyptius dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum dæmonum declinarent.

ARTICULUS IV. 545

Utrum cæremoniæ veteris legis convenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra, & observantias.

Coloss. 11. lect. 4. princ.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod cæremoniæ veteris legis inconvenienter dividantur in *sacrificia*, *sacramenta*, *sacra*, & *observantias*. Cæremoniæ enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quæ figurabatur sacrificium quo Christus *se obtulit oblationem, & hostiam Deo*, ut dicitur ad Ephes. v. 2. Ergo sola sacrificia erant cæremonialia.

2. Præterea. Vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui *sacramenta* contra *sacrificia*.

3. Præterea. *Sacrum* dicitur quod est Deo dicatum; secundum quem modum tabernaculum, & vasa eius (*a*) sanctificari dicebantur. Sed omnia cæremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est (art. 1. huius quæst.) Ergo cæremonialia omnia sacra erant. Non ergo una pars cæremonialium debet *sacra* nominari.

4. Præterea. *Observantiæ* ab observando dicuntur. Sed omnia præcepta legis observari debebant: dicitur enim Deut. VIII. 11. *Observa, & cave ne quando obliviscaris Domini Dei tui, & negligas mandata eius, atque iudicia, & cæremonias.* Non ergo *observantiæ* debent poni una pars cæremonialium.

5. Præterea. Solemnitates inter cæremonialia computantur, cum sint in umbram futuri, ut patet ad Coloss. 11. similiter etiam oblationes, & munera, ut patet per Apostolum ad Heb. IX. quæ tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est prædicta distinctio cæremonialium.

Sed contra est quod in veteri lege singula prædicta *cæremoniæ* vocantur. *Sacrificia* enim dicuntur cæremoniæ Num. XV. 24. *Offerat vitulum, & sacrificium eius, ac libamenta, ut cæremonia postulant*. De *sacramento* etiam ordinis dicitur Lev. VII. 35. *Hæc est unctio Aaron, & filiorum eius in cæremoniis*. De *sacris* etiam dicitur Exod. XXXVIII. 21. *Hæc sunt instrumenta tabernaculi testimonii in cæremoniis Levitarum*. De *observantiis* etiam dicitur III. Reg. IX. 6. *Si aversi fueritis non sequentes me, nec* (*b*) *observantes cæremonias, quas proposui vobis*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. & 2. hui. quæst.) cæremonialia præcepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt & ipse cultus, & colentes, & instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in *sacrificiis*, quæ in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad *sacra*, sicut est tabernaculum, & vasa, & alia huiusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari: scilicet eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi, vel ministrorum; & ad hoc pertinent *sacramenta*: & iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt; & ad hoc pertinent *observantiæ*, puta in cibis, & vestimentis, & aliis huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sacrificia offerri oportebat & in aliquibus locis, & per aliquos homines: & totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per *sacrificia* significatur Christus immolatus; ita etiam per *sacramenta*, & *sacra* illorum, figurabantur sacramenta, & sacra novæ legis; & per eorum *observantias* figurabatur conversatio populi novæ legis: quæ omnia ad Christum pertinent.

Ad secundum dicendum, quod sacrificium novæ legis, idest Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor. *Sanctificavit* enim *per suum sanguinem populum*, ut dicitur ad Hebr. ult. 12. Et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. Sed (*c*) sacrificia veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant; & ideo non dicuntur *sacramenta*. Sed ad hoc designandum seorsum erant quædam sacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ consecrationis; quamvis etiam quibusdam consecrationibus quædam sacrificia adiungerentur.

Ad tertium dicendum, (*d*) quod etiam

(a) *Al.* sacrificari. (b) *Vulgata* custodientes. (c) *Al.* sacramenta. (d) *Ita codd. Alcan. cui concinit Tarrac. ex quo Garcia, & edit. Patav. an.* 1712. *ubi tantum* sed quædam erant sacra. *Edit. Rom.* quod sacra, aut sacrificia, & sacramenta erant. *Nicolaius*: quod etiam sacrificia, & sacramenta erant; sed quædam erant sacra, *Edit. Patav. an.* 1698. quod sacrificia & sacramenta erant sacra, sed quædam erant sacra &c.

iam facrificia, & facramenta erant facra; fed quædam erant quæ erant facra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant facrificia, nec facramenta: & ideo retinebant fibi commune nomen *facrorum*.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ pertinebant ad converfationem populi Deum colentis, retinebant fibi commune nomen *obfervantiarum*, inquantum a præmiffis deficiebant. Non enim dicebantur *facra*, quia non habebant immediatum refpectum ad cultum Dei, ficut tabernaculum, & vafa eius; fed per quamdam confequentiam erant cæremonialia, inquantum pertinebant ad quamdam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum, quod, ficut facrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus. Unde etiam folemnitates inter facra computari videntur. Oblationes autem, & munera computantur cum facrificiis, quia Deo offerebantur. Unde Apoftolus dicit ad Heb. v. 1. *Omnis Pontifex ex hominibus affumptus pro hominibus conftituitur in his quæ funt ad Deum, ut offerat dona, & facrificia pro peccatis*.

QUAESTIO CII.

De cæremonialium præceptorum caufis, in fex articulos divifa.

DEinde confiderandum eft de caufis cæremonialium præceptorum: & circa hoc quæruntur fex.

Primo, utrum præcepta cæremonialia habeant caufam.

Secundo, utrum habeant caufam litteralem, vel folum figuralem.

Tertio de caufis facrificiorum.

Quarto de caufis facrorum.

Quinto de caufis facramentorum.

Sexto de caufis obfervantiarum.

ARTICULUS I. 546

Utrum cæremonialia præcepta habeant caufam.

Rom. xv. *lect.* 1.

AD primum fic proceditur. Videtur quod cæremonialia præcepta non habeant caufam. Quia fuper illud Ephef. 11. *Legem mandatorum decretis evacuans*, dicit Gloffa (interl.) „ ideft evacuans „ legem veterem quantum ad carnales „ obfervantias, *decretis*, ideft præceptis „ evangelicis, quæ ex ratione funt. “ Sed fi obfervantiæ veteris legis ex ratione erant, fruftra evacuarentur per rationabilia decreta novæ legis. Non ergo cæremoniales obfervantiæ veteris legis habebant aliquam rationem.

2. Præterea. Vetus lex fucceffit legi naturæ. Sed in lege naturæ fuit aliquod præceptum quod nullam rationem habebat, nifi ut hominis obedientia probaretur, ficut Auguftinus dicit VIII. fuper Genef. ad litt. (cap. VI. & XIII.) de prohibitione ligni vitæ. Ergo etiam in veteri lege aliqua præcepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de fe nullam rationem haberent.

3. Præterea. Opera hominis dicuntur moralia, fecundum quod funt a ratione. Si igitur cæremonialium præceptorum fit aliqua ratio, non differrent a moralibus præceptis. Videtur ergo quod cæremonialia præcepta non habeant aliquam caufam, ratio enim præcepti ex aliqua caufa fumitur.

Sed contra eft quod dicitur in Pfalm. XVIII. 9. *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos*. Sed cæremonialia funt præcepta Dei. Ergo funt lucida: quod non effet, nifi haberent rationabilem caufam.

Refpondeo dicendum, quod cum fapientis fit ordinare, fecundum Philofophum in I. Metaph. (cap. II. a princ.) ea quæ ex divina fapientia procedunt, oportet effe ordinata, ut Apoftolus dicit ad Rom. XIII. Ad hoc autem quod aliqua fint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui eft principium totius ordinis in rebus agendis: ea enim quæ cafu eveniunt, præter intentionem finis, vel quæ non ferio fiunt, fed ludo, dicimus effe inordinata.

Secundo oportet quod id quod eft ad finem, fit proportionatum fini: & ex hoc fequitur quod ratio eorum quæ funt ad finem, fumitur ex fine; ficut ratio difpofitionis ferræ fumitur ex fectione, quæ eft finis eius, ut dicitur in II. Phyf. (text. 88.)

Manifeftum eft autem quod præcepta cæremonialia, ficut & omnia alia præcepta legis, funt ex divina fapientia inftituta: unde dicitur Deuter. IV. 6. *Hæc eft fapientia veftra, & intellectus coram populis*. Unde neceffe eft dicere, quod præcepta cæremonialia fint ordinata ad aliquem

quem finem, ex quo eorum rationabiles causæ assignari possint.

Ad primum ergo dicendum, quod observantiæ veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, puta quod vestis non conficeretur ex lana, & lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novæ legis, quæ præcipue consistunt in fide, & dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabilia sunt.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio (a) ligni scientiæ boni, & mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum; sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet per hoc aliquid figurabatur: & sic etiam cæremonialia præcepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod præcepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas, sicut *Non occides*, *Non furtum facies*. Sed præcepta cæremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II. 547

Utrum præcepta cæremonialia habeant causam litteralem, vel figuralem tantum.

Rom. IV. *lect.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod præcepta cæremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum. Inter præcepta enim cæremonialia præcipua erant circumcisio, & immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum: dicitur enim Genes. XVII. 11. *Circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me & vos*: & de celebratione Phase dicitur Exod. XIII. 9. *Erit quasi signum in manu tua, & quasi monumentum ante oculos tuos*. Ergo multo magis alia cæremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Præterea. Effectus proportionatur suæ causæ. Sed omnia cæremonialia sunt figuralia, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Ergo non habent nisi causam figuralem.

3. Præterea. Illud quod de se est indifferens, utrum sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quædam sunt in præceptis cæremonialibus quæ non videntur differre, utrum sic vel sic fiant, sicut est de numero animalium offerendorum, & aliis huiusmodi particularibus circumstantiis. Ergo præcepta veteris legis non habent rationem litteralem.

Sed contra. Sicut præcepta cæremonialia figurabant Christum, ita etiam historiæ veteris testamenti: dicitur enim I. ad Cor. X. 11. quod *omnia in figura contingebant illis*. Sed in historiis veteris testamenti, præter intellectum mysticum, seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam præcepta cæremonialia præter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) ratio eorum quæ sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. Finis autem præceptorum cæremonialium est duplex. Ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, & ad figurandum Christum; sicut etiam verba Prophetarum sic respiciebant præsens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit super Osee (sup. illud cap. 1. *Abiit, & accepit*.) Sic igitur rationes præceptorum cæremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt. Uno modo ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo observandus: & rationes illæ sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idolatriæ cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundum quod ordinantur ad figurandum Christum: & sic habent rationes figurales, & mysticas; sive accipiantur ex ipso Christo, & Ecclesia, quod pertinet ad *allegoriam*; sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad *moralitatem*; sive ad statum futuræ gloriæ, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad *anagogiam*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut intellectus metaphoricæ locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent; ita etiam significationes cæremoniarum legis, quæ sunt commemorativæ benefi-cio-

(a) *Ita mss. & editi passim. Cod. Alcan.* ligni vitæ, *ut est in obiectione.*

clorum Dei, propter quæ institutæ sunt, vel aliorum huiusmodi, quæ ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde oportet quod assignetur causa celebrationis Phase, quod est signum liberationis ex Aegypto; & circumcisionis, quod est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham; quod pertinet ad causam litteralem.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si cæremonialia præcepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad præsentialiter Deum colendum.

Ad tertium dicendum, quod sicut in legibus humanis dictum est (quæst. xcvi. art. 3.) quod in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed hæc sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multæ particulares determinationes in cæremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem; in communi vero habent etiam causam litteralem.

ARTICULUS III. 548

Utrum possit assignari conveniens ratio cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent.

Isai. 1. *lect.* 4. *fin.* & *Psal.* xxvi. *com.* 2. & *Heb.* x. *lect.* 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non possit conveniens ratio assignari cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent. Ea enim quæ in sacrificium offerebantur, sunt illa quæ sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam, sicut animalia quædam, & panes quidam. Sed Deus tali sustentamento non indiget, secundum illud Psal. xlix. 13. *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Ergo inconvenienter huiusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Præterea. In sacrificium divinum non offerebatur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere boum, ovium, & caprarum; & de avibus communiter quidem turtur, & columba, specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem animalia alia sunt his nobiliora. Cum igitur omne quod est optimum, Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Præterea. Sicut homo a Deo habet dominium volatilium, & bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces a divino sacrificio excludebantur.

4. Præterea. Indifferenter offerri mandabantur turtures, & columbæ. Sicut igitur mandabantur offerri pulli columbarum, ita & pulli turturum.

5. Præterea. Deus est auctor vitæ non solum hominum, sed etiam animalium, ut patet per id quod dicitur Gen. 1. Mors autem opponitur vitæ. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia: præcipue quia etiam Apostolus monet Rom. xii. 1. *ut exhibeamus nostra corpora hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.*

6. Præterea. Si animalia Deo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia, qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, præcipue in avibus, ut patet Lev. 1.

7. Præterea. Omnis defectus animalis via est ad corruptionem, & mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi, aut cæci, aut aliter maculosi.

8. Præterea. Illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare, secundum illud Apostoli I. Corinth. x. 18. *Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quædam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis, & adeps, pectusculum, & armus dexter.

9. Præterea. Sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiæ pacificæ, & hostiæ pro peccato. Sed nullum animal feminini sexus offerebatur Deo in holocaustum; fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus, quam de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis, & pro peccato offerebantur animalia feminini sexus, & tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

10. Præterea. Omnes hostiæ pacificæ unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia quod quorumdam pacificorum carne non possent vesci in crastino, quorumdam autem possent, ut mandatur Lev. vii.

11. Præterea. Omnia peccata in hoc conveniunt quod a Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Præ-

12. Praeterea. Omnia animalia quae offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quod de terrae nascentibus diversimode fiebat oblatio. Nunc enim offerebantur spicae, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula.

13. Praeterea. Omnia quae in usum nostrum veniunt, a Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo praeter animalia, solum haec Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus, sal.

14. Praeterea. Sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repraesentat mel, quam de mordacitate, quam repraesentat sal: dicitur enim Eccli. XXIV. 27. *Spiritus meus super mel dulcis*. Ergo inconvenienter prohibebatur in sacrificio apponi mel, & fermentum, quod etiam facit panem sapidum; & praecipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, & thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quod ea quae pertinent ad caeremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed contra est quod dicitur Lev. I. 9. *Oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum, & odorem suavissimum Domino*. Sed, sicut dicitur Sap. VII. 28. *neminem diligit Deus, nisi qui cum sapientia inhabitat*: ex quo potest accipi quod quicquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illae caeremoniae sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec.) caeremoniae veteris legis duplicem causam habebant: unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam vero figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa caeremoniarum, quae ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quae homo habet, recognoscat a Deo tamquam a primo principio, & ordinet in Deum tamquam in ultimum finem: & hoc repraesentabatur in oblationibus, & sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat: secundum quod dixit David I. Parallp. XXIX. 14. *Tua sunt omnia; & quae de manu tua accepimus, dedimus tibi*. Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum, & ultimus finis, ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat; propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud Exod. XXII. 29. *Qui immolat diis, occidetur, praeterquam Domino soli*. Et ideo de causa caeremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo ex hoc quod per huiusmodi homines retrahebantur a sacrificiis idolorum. Unde etiam praecepta de sacrificiis non fuerunt data populo Iudaeorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem; quasi huiusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus huiusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. Unde dicitur Hier. VII. 22. *Non sum locutus cum patribus vestris, & non praecepi eis in die qua eduxi eos de terra Aegypti, de verbo holocaustomatum, & victimarum*. Inter omnia autem dona quae Deus humano generi iam per peccatum lapso dedit, praecipuum est quod dedit Filium suum: unde dicitur Ioan. III. 16. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam*. Et ideo potissimum sacrificium est quo ipse Christus *seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur ad Ephes. V. 2. & propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare, & praecipuum sacrificium figuraretur, tamquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit ad Hebr. X. 11. quod *sacerdos veteris legis easdem saepe offerebat hostias, quae numquam possunt auferre peccata; Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum*. Et quia ex figurato sumitur ratio figurae, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendae ex vero sacrificio Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non volebat huiusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quae offerebantur,

quasi

quasi eis indigeret: unde dicitur Isai. I. 11. *Holocausta arietum, & adipem pinguium, & sanguinem vitulorum, & hircorum, & agnorum nolui*. Sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est (art. praec.) tum ad excludendam idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanae in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanae per Christum.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad omnia praedicta ratio conveniens fuit, quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, & non alia. Primo quidem ad excludendum idololatriam: quia omnia alia animalia offerebant idolatrae diis suis, vel eis ad maleficia utebantur. Ista autem animalia apud Aegyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum: unde ea non offerebant in sacrificium diis suis: unde dicitur Exod. VIII. 26. *Abominationes Aegyptiorum immolabimus Domino Deo nostro?* Oves enim colebant, hircos venerabantur, quia in eorum figura daemones apparebant; bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundo hoc conveniens erat ad praedictam ordinationem mentis in Deum: & hoc dupliciter. Primo quidem quia huiusmodi animalia maxime sunt per quae sustentatur humana vita; & cum hoc mundissima sunt, & mundissimum habent nutrimentum: alia vero animalia vel sunt silvestria, & non sunt communiter hominum usui deputata; vel si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus, & gallina: solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Huiusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. Secundo quia per immolationem huiusmodi animalium puritas mentis designatur: quia, ut dicitur in Glossa Levit. I. (seu in procem. ad Levit. versus fin.) *vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; hoedum, cum lasciviam superamus; turturem, cum castitatem servamus; panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur*. In columba vero manifestum est quod significatur castitas, & simplicitas mentis. Tertio vero conveniens fuit haec animalia offerri in figuram Christi: quia, ut in eadem Glossa dicitur, *Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in ariete, propter principatum; in hirco, propter similitudinem carnis peccati; in turture, & columba duarum naturarum coniunctio monstrabatur; vel in turture castitas, in columba caritas significabatur; in similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur*.

Ad tertium dicendum, quod pisces, qui in aqua vivunt, magis sunt alieni ab homine quam cetera animalia, quae vivunt in aere, sicut & homo; & iterum pisces ex aqua extracti statim moriuntur: unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

Ad quartum dicendum, quod in turturibus meliores sunt maiores quam pulli; in columbis autem e converso: & ideo, ut Rabbi Moyses dicit (Lib. III. *Dux errant.* cap. XLVII. inter princ. & med.) *mandantur offerri turtures, & pulli columbarum*: quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

Ad quintum dicendum, quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum: & ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum, & quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam huiusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad sextum dicendum, quod specialis modus occidendi, animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos quibus idololatrae animalia idolis immolabant: vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit (loc. cit. cap. XLIX. ante med.) lex elegit genus occisionis quo animalia minus affligebantur occisa, per quod etiam excludebatur & immisericordia offerentium, & deterioratio animalium occisorum.

Ad septimum dicendum, quod quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur: propter quod etiam prohibitum erat ne *mercedem postribuli, aut pretium (a) canis* in domum Dei offerrent. (Deut. XXIII. 18.) Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plene consistentia propter teneritudinem.

Ad

(a) *Ita cum Vulgata melioris notae codd. Al* carnis.

Ad octavum dicendum, quod triplex erat sacrificiorum genus. Quoddam erat quod totum comburebatur; & hoc dicebatur *holocaustum*, quasi totum incensum. Huiusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam maiestatis ipsius, & amorem bonitatis eius; & conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum: & ideo totum comburebatur, ut sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur, totum hominem, & omnia quae ipsius sunt, Dei dominio esse subiecta, & ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati; & conveniebat statui poenitentium in satisfactione peccatorum: quod dividebatur in duas partes: nam una pars eius comburebatur, altera vero cedebat in usum sacerdotum, ad significandum quod expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum: nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis, tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quae pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret; & quia hoc non esset satisfactio pro peccato. Si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerretur. Tertium vero sacrificium vocabatur *hostia pacifica*, quae offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute, & prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accipiendi, vel accepti: & convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebatur in tres partes, nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerentium, ad significandum quod salus hominis procedit a Deo dirigentibus ministris Dei, & cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur quod sanguis, & adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium; sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps vero adurebatur in igne. Cuius ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatrae enim bibebant de sanguine victimarum, & comedebant adipes, secundum illud Deut. XXXII. 38. *De quorum victimis comedebant adipes, & bibebant vinum libaminum*. Secunda ratio est ad informationem humanae vitae: prohibebatur enim eis usus sanguinis ad hoc quod horrerent humani sanguinis effusionem: unde dicitur Genes. IX. 4. *Carnem cum sanguine non comedetis: sanguinem enim animarum vestrarum requiram*. Esus vero adipum prohibebatur eis ad vitandam lasciviam: unde dicitur Ezech. XXXIV. 3. *Quod crassum erat, occidebatis*. Tertia vero ratio est propter reverentiam divinam: quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cuius dicitur anima esse in sanguine: adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat: & ideo, ut ostenderetur quod a Deo nobis est & vita, & omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei effundebatur sanguis, & adurebatur adeps. Quarta ratio est, quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi, & pinguedo caritatis eius, per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat pectusculum, & armus dexter, ad excludendum quamdam divinationis speciem, quae vocatur *spatulamantia*, quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, & similiter in osse pectoris: & ideo ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur quod sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus, quod est tegumentum cordis; & etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quae significatur per armum dextrum.

Ad nonum dicendum, quod quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus, nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum, & columbarum erat propter paupertatem offerentium, quia maiora animalia offerre non poterant: & quia hostiae pacificae gratis offerebantur, & nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus; ideo huiusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta, & hostias pro peccato, quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam huiusmodi propter altitudinem volatus congruunt perfectioni holocaustorum, & etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

Ad decimum dicendum, quod inter omnia sacrificia *holocaustum* erat praecipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, & nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in sanctitate te-

tenebat *hostia pro peccato*, quia comedebatur solum in atrio a sacerdotibus in ipsa die sacrificii. Tertium vero gradum tenebant *hostia pacificæ pro gratiarum actione*, quæ comedebantur ipso die, sed ubique in Hierusalem. Quartum vero locum tenebant *hostiæ pacificæ ex voto*, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio huius ordinis, quia maxime obligatur homo Deo propter eius maiestatem, secundo propter offensam commissam, tertio propter beneficia iam suscepta, quarto propter beneficia sperata.

Ad undecimum dicendum, quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra dictum est (quæst. lxxiii. art. 10.) & ideo alia hostia mandabatur offerri pro peccato sacerdotis, & principis, vel alterius privatæ personæ. Est autem attendendum, ut Rabbi Moyses dicit (Lib. III. *Dux errantium* cap. xlvii. a med.) quod *quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo*. Unde *capra*, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia vero sacerdotis offerebatur *vitulus*; pro negligentia autem principis *hircus*.

Ad duodecimum dicendum, quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium; ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; & si hunc habere non posset, saltem offerret farinam, vel spicas. Causa vero figuralis est, quia panis significat Christum, qui *est panis vivus*, ut dicitur Ioan. vi. qui quidem erat velut in *spica* pro statu legis naturæ in fide Patrum; erat autem sicut *simila* in doctrina legis, & Prophetarum; erat autem sicut *panis formatus* post humanitatem assumptam: *coctus igne*, id est formatus Spiritu sancto in clibano uteri virginalis: qui etiam fuit *coctus in sartagine* per labores, quos in mundo sustinebat; in cruce vero, quasi *in craticula* adustus.

Ad decimumtertium dicendum, quod ea quæ in usum hominis veniunt de terræ nascentibus, vel sunt in cibum; & de his offerebatur *panis*: vel sunt in potum; & de his offerebatur *vinum*: vel sunt in condimentum; & de his offerebatur *oleum*, & *sal*: vel sunt in medicamentum; & de his offerebatur *thus*, quod est aromaticum, & consolidativum. Per *panem* autem figuratur caro Christi; per *vinum* autem sanguis eius, per quem redempti sumus; *oleum* figurat gratiam Christi, *sal* scientiam, *thus* orationem.

Ad decimumquartum dicendum, quod *mel* non offerebatur in sacrificiis Dei: tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum: tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem, & voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. *Fermentum* vero non offerebatur ad excludendam corruptionem: & forte etiam in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. *Sal* autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis: sacrificia autem Dei debent esse incorrupta: & etiam quia in sale significatur discretio sapientiæ, vel etiam mortificatio carnis. *Thus* autem offerebatur Deo ad designandam devotionem mentis, quæ est necessaria offerentibus, & etiam ad designandum odorem bonæ famæ: nam thus & pingue est, & odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiæ non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non offerebatur thus.

ARTICULUS IV. 549

Utrum assignari possit certa ratio cæremoniarum quæ ad sacra pertinent.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod cæremoniarum veteris legis, quæ ad sacra pertinent, sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus Act. xvii. 24. *Deus, qui fecit mundum, & omnia quæ in eo sunt, hic cæli & terræ cum sit dominus, non in manufactis templis habitat*. Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum, vel templum in lege veteri est institutum.

2. Præterea. Status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum. Sed tabernaculum designabat statum veteris legis. Non ergo debuit mutari per ædificationem alicuius templi.

3. Præterea. Divina lex præcipue debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultus pertinet quod fiant multa altaria, & multa templa, sicut patet in nova lege. Ergo videtur quod etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum, aut unum tabernaculum, sed multa.

4. Præterea, Tabernaculum, seu templum

plum ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo præcipue oportet venerari unitatem, & simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum, seu templum per quædam vela distingueretur.

5. Præterea. Virtus primi noventis, quæ est Deus, primo apparet in parte Orientis, a qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debebat esse dispositum magis versus Orientem quam versus Occidentem.

6. Præterea. Exod. xx. 4. Dominus præcepit, ut *non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem*. Inconvenienter igitur in tabernaculo, vel in templo fuerunt sculptæ imagines Cherubim. Similiter etiam & arca, & propitiatorium, & candelabrum, & mensa, & duplex altare sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

7. Præterea. Dominus præcepit Exod. xx. 24. *Altare de terra facietis mihi*: & iterum: *Non ascendes ad altare meum per gradus*. Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro, vel ære contextis, & tantæ altitudinis, ut ad illud nisi per gradus ascendi non possit. Dicitur enim Exod. xxvii. 1. *Facies altare de lignis Setbim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, & totidem in latitudine, & tres cubitos in altitudine, & operies illud ære*: & Exod. xxx. 1. dicitur: *Facies altare ad adolendum thymiamata de lignis Setbim, vestiesque illud auro purissimo*.

8. Præterea. In operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturæ aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo, vel domui sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet *cortinæ, saga cilicina, pelles arietum rubricatæ*, & *pelles hyacinthinæ*.

9. Præterea. Consecratio exterior interiorem sanctitatem significat, cuius subiectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum, & eius vasa consecrabantur, cum essent quædam corpora inanimata.

10. Præterea. In Psal. xxxiii. 1. dicitur: *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo*. Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod cæremoniæ sacrorum convenientes causas non haberent.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Heb. viii. 4. quod *illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari, & umbræ deserviunt cælestium, sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum: Vide, inquit, omnia facito secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est*. Sed valde rationabile est quod imaginem cælestium repræsentat. Ergo cæremoniæ sacrorum rationabilem causam habebant.

Respondeo dicendum, quod totus exterior cultus Dei ad hoc præcipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus ut ea quæ communia sunt, & non distincta ab aliis, minus revereatur; ea vero quæ habent aliquam excellentiæ discretionem ab aliis, magis admiretur, & revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut Reges, & Principes, quos oportet in reverentia haberi a subditis, & pretiosioribus vestibus ornentur, & etiam ampliores, & pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, & speciale tabernaculum, & specialia vasa, & speciales ministri ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad maiorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est (art. 1. huquæst. ad 1. & art. 2.) institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliquid figurari debet, ut scilicet eius aliquam similitudinem repræsentet: & ideo oportuit aliqua specialia observari in his quæ pertinent ad cultum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod cultus Dei duo respicit, scilicet Deum, qui colitur, & homines colentes. Ipse igitur Deus, qui colitur, nullo corporali loco clauditur: unde propter ipsum non oportuit speciale tabernaculum fieri, aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt: & propter eos oportuit speciale tabernaculum, vel templum instrui ad cultum Dei, propter duo. Primo quidem ut ad huiusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum maiori reverentia accederent. Secundo ut per dispositionem talis templi, vel tabernaculi significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam Divinitatis, vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon

non dicit III. Reg. VIII. 27. *Si cælum, & cæli cælorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam ædificavi tibi?* & postea subdit: *Sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti: Erit nomen meum ibi, ut exaudias deprecationem servi tui, & populi tui Israel*. Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod nomen Dei inhabitet ibi, idest ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quæ ibi fiebant, vel dicebantur; & quod propter reverentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Ad secundum dicendum, quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quæ facta est solum per Christum; est tamen immutatus quantum ad conditionem populi, qui erat sub lege. Nam primo populus fuit in deserto non habens certam mansionem; postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus; ultimo autem, tempore David Regis, & Salomonis populus ille habuit quietissimum statum. Et tunc primo ædificatum fuit templum in loco quem designaverat Abraham ex divina demonstratione ad immolandum. Dicitur enim Genes. XXII. 2. quod Dominus mandavit Abrahæ ut offerret filium suum in holocaustum *super unum montium, quem monstravero tibi*: & postea dicit, quod *appelavit nomen illius loci, Dominus videt*; quasi secundum Dei prævisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur Deuter. XII. 5. *Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester, venietis, & offeretis holocausta, & victimas vestras*. Locus autem ille designari non debuit per ædificationem templi ante tempus prædictum, propter tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat. Prima est, ne gentes appropriarent sibi locum illum. Secunda est, ne gentes ipsum destruerent. Tertia vero ratio est, ne quælibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, & propter hoc orirentur lites, & iurgia. Et ideo non fuit ædificatum templum, donec haberent Regem, per quem posset huiusmodi iurgium compesci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et hæc est ratio litteralis diversitatis tabernaculi, & templi. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hæc duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status præsentis vitæ mutabilis; per templum vero, quod erat fixum, & stans, significatur status futuræ vitæ, quæ omnino immutabilis est: & propter hoc in ædificatione templi dicitur (III. Reg. VI. 7.) quod *non est auditus sonitus mallei, vel securis*, ad significandum quod omnis perturbationis tumultus longe erit a statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis; per templum autem a Salomone constructum status novæ legis: unde ad constructionem tabernaculi soli Iudæi sunt operati; ad ædificationem vero templi cooperati sunt etiam Gentiles, scilicet Tyrii, & Sidonii.

Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis templi, vel tabernaculi potest esse & litteralis, & figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriæ: quia Gentiles diversis diis diversa templa constituebant. Et ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinæ, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur: & iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus: & ideo compescebantur ne passim, & ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novæ legis, in cuius sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus: & ideo multiplicatio altarium, & templorum acceptatur in nova lege. Quantum vero ad ea quæ pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis, & prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quæ dicebantur *Synagogæ*; sicut & nunc dicuntur *Ecclesiæ*, in quibus populus christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum & templi, & synagogæ, quia ipsum sacrificium Ecclesiæ spirituale est: unde non distinguuntur apud nos locus sacrificii a loco doctrinæ. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hoc significabatur unitas Ecclesiæ vel militantis, vel triumphantis.

Ad quartum dicendum, quod sicut in unitate templi, vel tabernaculi repræsentabatur unitas Dei, vel unitas Ecclesiæ; ita etiam in distinctione tabernaculi, vel templi repræsentabatur distinctio eorum quæ Deo sunt subiecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes: in unam quæ vocabatur

Sancta sanctorum, quæ erat occidentalis; & aliam quæ vocabatur *Sancta*, quæ erat ad Orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Hæc igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem, secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei: sic enim diversæ partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quæ *Sancta sanctorum* dicitur, figurabat sæculum altius, quod est spiritualium substantiarum; pars vero illa quæ dicitur *Sancta*, exprimebat mundum corporalem: & ideo *Sancta* a *Sanctis sanctorum* distinguebantur quodam velo, quod *quatuor* coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur: scilicet *bysso*, per quod designatur terra, quia byssus, idest linum, de terra nascitur; *purpura*, per quam significatur aqua, fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis, quæ inveniuntur in mari; *hyacintho*, per quem significatur aer, quia habet aereum colorem; & *cocco bis tincto*, per quem designatur ignis: (*a*) & hoc ideo, quia materia quatuor elementorum est impedimentum, per quod velantur nobis incorporales substantiæ. Et ideo in interius tabernaculum, idest in *Sancta sanctorum*, solus summus Sacerdos, & semel in anno introibat, ut designaretur quod hæc est finalis perfectio hominis, ut ad illud sæculum introducatur; in tabernaculum vero exterius, idest in *Sancta*, introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat: quia ipsa corporalia populus percipere potest; ad interiores autem eorum rationes soli (*b*) sapientes per considerationem attingere possunt. Secundum vero rationem figuralem, per exterius tabernaculum, quod dicitur *Sancta*, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit ad Hebr. IX. quia in illud tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius vero tabernaculum, quod dicitur *Sancta sanctorum*, significatur vel cælestis gloria, vel etiam status spiritualis novæ legis, qui est quædam inchoatio futuræ gloriæ; in quem statum nos Christus introduxit: quod figurabatur per hoc quod summus Sacerdos semel in anno solus in Sancta sanctorum introibat. Velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis: quod velum quatuor coloribus erat ornatum: *bysso* quidem, ad designandam carnis puritatem; *purpura* autem ad figurandum passiones quas sancti sustinuerunt pro Deo; *cocco bis tincto*, ad significandum caritatem geminam Dei, & proximi; *hyacintho* autem significabatur cælestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, & aliter sacerdotes: nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quæ in atrio offerebantur; sacerdotes vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum, quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio: quia quædam erant velata populo circa mysterium Christi, quæ sacerdotibus erant nota: non tamen erant eis plene revelata, sicut postea in novo testamento, ut habetur Ephes. III.

Ad quintum dicendum, quod adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam: nam omnes Gentiles in reverentiam Solis adorabant ad Orientem. Unde dicitur Ezech. VIII. 16. quod quidam *habebant dorsa contra templum Domini, & facies ad Orientem, & adorabant ad ortum Solis*. Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta sanctorum ad Occidentem, ut versus Occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest, quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad significandum mortem Christi, quæ figuratur per occasum, secundum illud Psal. LXVII. 5. *Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi*.

Ad sextum dicendum, quod eorum quæ in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest & litteralis, & figuralis. Litteralis quidem per relationem ad cultum divinum. Et quia dictum est (in resp. ad 4.) quod per tabernaculum interius, quod dicebatur *Sancta sanctorum*, significabatur sæculum altius spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo tria continebantur; scilicet *arca testamenti*, in qua erat urna aurea habens manna, & *virga Aaron*, quæ fronduerat, & *tabulæ*, in quibus erant scripta decem præcepta legis. Hæc autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vul-

(*a*) *Ita meliores notæ codices cum edit. Patav. & Nicolaii. Al.* Et ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum per quod velantur nobis spirituales substantiæ, in interius tabernaculum &c. (*b*) *Ita codd. & editi passim; ad marginem quorumdam notatur: Al.* Sacerdotes.

vultibus respiciebant: & super arcam erat quaedam tabula (*a*), quae dicebatur *Propitiatorium* (*b*) subter alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur, ac si imaginaretur, quod illa tabula esset sedes Dei: unde & *Propitiatorium* dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur ad preces summi Sacerdotis: & ideo quasi portabatur a Cherubim, quasi Deo obsequentibus. Arca vero testamenti erat tamquam scabellum sedentis supra propitiatorium. Per haec autem tria designabantur tria quae sunt in illo altiori saeculo: scilicet Deus, qui super omnia est, & incomprehensibilis omni creaturae: & propter hoc nulla similitudo eius ponebatur ad repraesentandam eius invisibilitatem; sed ponebatur quaedam figura sedis eius, quia scilicet creatura comprehensibilis est, quae est subiecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori saeculo spirituales substantiae, quae Angeli dicuntur: & hi significantur per duos Cherubin mutuo se respicientes, ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundum illud Iob xxv. 2. *Qui facit concordiam in sublimibus*. Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubin, ut designaretur multitudo caelestium spirituum, & excluderetur cultus eorum ab his quibus praeceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili saeculo rationes omnium eorum quae in hoc saeculo perficiuntur, quodammodo clausae, sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, & rationes artificiatorum in artifice: & hoc significabatur per arcam, in qua repraesentabantur per tria ibi contenta tria quae sunt potissima in rebus humanis; scilicet *sapientia*, quae repraesentabatur per tabulas testamenti; *potestas regiminis*, quae repraesentabatur per virgam Aaron; *vita*, quae repraesentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitae. Vel per haec tria significabantur tria Dei attributa, scilicet *sapientia* in tabulis, *potentia* in virga, *bonitas* in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo suo datum: & ideo in memoriam divinae misericordiae conservabatur. Et haec *tria* etiam figurata sunt in visione Isaiae (cap. vi.) Vidit enim *Dominum sedentem super solium excelsum, & elevatum & Seraphim assistentes, & domum impleri a gloria Dei*: unde & Seraphim dicebant: *Plena est omnis terra gloria eius*. Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum (quod prohibebatur primo legis praecepto) sed in signum ministerii, ut dictum est (hic supra.) In exteriori vero tabernaculo, quod significabat praesens saeculum, continebantur etiam tria; scilicet *altare thymiamatis*, quod directe erat contra arcam; *mensa* autem propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; *candelabrum* vero ex parte australi. Quae tria videntur respondere tribus quae erant in arca clausa; sed magis manifeste eadem repraesentabant. Oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci, quam sint in mente divina, & Angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotes ingredientes tabernaculum. In *candelabro* igitur designabatur, sicut in signo sensibili, *sapientia*, quae intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per *altare* vero *thymiamatis* significabatur *officium sacerdotum*, quorum erat populum ad Deum reducere: & hoc etiam significabatur per *virgam*: nam in illo altari incendebatur *thymiama boni odoris*, per quod significabatur *sanctitas populi* acceptabilis Deo. Dicitur enim Apocalyp. vii. (*c*) quod per *fumum aromatum significantur iustificationes sanctorum*. Convenienter autem *sacerdotalis dignitas* in arca significabatur per *virgam*; in exteriori vero tabernaculo per *altare thymiamatis*: quia sacerdos mediator est inter Deum, & populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; & fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo (*d*) offert, quasi in altari thymiamatis. Per *mensam* autem significatur *temporale nutrimentum vitae*, sicut & per manna; sed hoc est communius, & grossius nutrimentum, illud autem suavius, & subtilius. Convenienter autem *candelabrum* ponebatur ex parte australi; *mensa* autem ex parte aquilonari: quia australis pars est dextra pars mundi; aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in II. de caelo & mundo (tex. 15.) Sapientia autem pertinet ad dextram, sicut & cetera spiritualia bona; tem-

(a) *Ita codd. Alcan. Venetus SS. Ioannis, & Pauli Parisiensis Nicolai, Salmanticensis, & edit. Patav. an.* 1712. *Alii mss. & editi libri addunt perperam* lapidea. *Vide Admonitionem huic Tomo praemissam cap.* v. (b) *Al.* super. (c) *Nihil simile in cap.* vii. *at in* xix. 8. Byssinum enim iustificationes sunt sanctorum. (d) *Ita codd. Alcan. Parisiensis, aliique. Al.* offerre. *Forte* offerens.

temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud Proverb. III. 16. *In sinistra illius divitiæ, & gloria*. Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia, & spiritualem sapientiam, quia per eam & spiritualis sapientia, & temporalia dispensantur.

Potest autem & horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulæ legis ad tollendam legis oblivionem: unde dicitur Exod. XXIV. 12. *Dabo tibi duas tabulas lapideas, & legem, ac mandata quæ scripsi, ut doceas filios Israel*. Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron. Unde dicitur Num. XVII. 10. *Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut reservetur in signum rebellium filiorum Israel*. Manna autem conservabatur in arca ad commemorandum beneficium quod Dominus præstitit filiis Israel in deserto: unde dicitur Exod. XVI. 32. *Imple gomor ex eo, & custodiatur in futuras retro generationes, ut norint panes quibus alui vos in solitudine*. Candelabrum vero erat institutum ad honorificentiam tabernaculi: pertinet enim ad magnificentiam domus quod sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Josephus dicit (Lib. III. antiquit. cap. VII. & VIII. ad fi.) ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte australi, quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. Altare vero thymiamatis erat institutum, ut jugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris, tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium fœtoris, quem oportebat accidere ex effusione sanguinis, & occisione animalium. Ea enim quæ sunt fœtida, despiciuntur quasi vilia; quæ vero sunt boni odoris, homines magis appretiantur. Mensa autem apponebatur ad significandum quod sacerdotes templo servientes in templo victum habere debebant. Unde duodecim panes superpositos mensæ, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur Matth. XII. Mensa autem non ponebatur directe in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriæ. Nam Gentiles in sacris Lunæ proponebant mensam coram idolo Lunæ: unde dicitur Hierem. VII. 18. *Mulieres conspergunt adipem, ut faciant placentas reginæ cæli*. In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sarificia de his quæ erant a populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui huiusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum; sed ad interius altare, in quo ipsa devotio, & sanctitas populi offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum ad removendum cultum idololatriæ: nam Gentiles intra templa altaria constituebant ad immolandum idolis.

Figuralis vero ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum, qui figurabatur. Est autem considerandum, quod ad designandam imperfectionem legalium figurarum diversæ figuræ fuerunt institutæ in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium: quia *ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, ut dicitur I. Ioan. II. 2. Et convenienter hoc propitiatorium a Cherubim portabatur, quia de eo scriptum est: *Adorent eum omnes Angeli Dei*, ut habetur Heb. I. 6. Ipse etiam significatur per arcam: quia sicut arca erat constructa de lignis Sethim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientia, & caritate, quæ per aurum significatur. Intra arcam autem erat urna aurea, idest sancta anima, habens manna, idest omnem plenitudinem sanctitatis, & Divinitatis. Erat etiam in arca virga, idest potestas sacerdotalis: quia ipse est factus Saeerdos in æternum. Erant etiam ibi tabulæ testamenti, ad designandum quod ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit (Ioan. VIII. 12.) *Ego sum lux mundi*: per septem lucernas septem dona sancti Spiritus. Ipse etiam significatur per mensam: quia ipse est spiritualis cibus, secundum illud Ioan. VI. 51. *Ego sum panis vivus*. Duodecim etiam panes significabant duodecim Apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum, & mensam potest significari doctrina, & fides Ecclesiæ, quæ etiam illuminat, & spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare, scilicet *holocaustorum*, & *thymiamatis*: quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnia virtutum opera; sive illa quibus carnem affligimus, quæ offeruntur quasi in altari holocaustorum; sive illa quæ maiore mentis perfectio-

fectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud ad Heb. ult. 15. *Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo*.

Ad septimum dicendum, quod Dominus praecepit altare construi ad sacrificia, & munera offerenda in honorem Dei, & sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur a Domino duplex praeceptum: unum quidem in principio legis Exod. xx. ubi Dominus mandavit quod facerent *altare de terra*, vel saltem *de lapidibus non sectis*: & iterum quod non facerent *altare excelsum*, ad quod oporteret per gradus ascendere; & hoc ad detestandum idololatriae cultum. Gentiles enim idolis construebant altaria ornata, & sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis, & numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit Deut. xvi. 21. *Non plantabis lucum, & omnem arborem iuxta altare Domini Dei tui*. Idololatrae enim consueverunt sub arboribus sacrificare, propter amoenitatem, & umbrositatem.

Quorum etiam praeceptorum ratio figuralis fuit: quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam quantum ad humanitatem, quod est *altare de terra facere*; & quantum ad Divinitatem debemus in eo confiteri Patris aequalitatem, quod est *non ascendere per gradus ad altare*. Nec etiam iuxta Christum debemus admittere doctrinam Gentilium ad lasciviam provocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendae huiusmodi occasiones idololatriae. Et ideo Dominus mandavit quod fieret *altare holocaustorum de aere*, quod esset omni populo conspicuum; & *altare thymiamatis de auro*, quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas aeris, ut per eius copiam populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia Exod. xx. 26. ponitur pro ratione huius praecepti, *Non ascendes per gradus ad altare meum*, id quod subditur, *Ne reveletur turpitudo sua*; considerandum est, quod hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam. Nam in sacris Priapi sua pudenda Gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est sacerdotibus feminalium usus ad tegmen pudendorum. Et ideo sine periculo institui poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non stantes, sed portatiles in hora sacrificii sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

Ad octavum dicendum, quod corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudinem erectis: quae quidem interius tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de *bysso retorta*, & *hyacintho*, ac *purpura, coccoque bis tincto*. Sed huiusmodi cortinae tegebant solum latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum unum *de pellibus hyacinthinis*, & super hoc aliud *de pellibus arietum rubricatis*, & desuper tertium *de quibusdam sagis cilicinis*, quae non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque ad terram, & tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus, & protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali vero secundum quosdam per *cortinas* designabatur caelum sidereum, quod est diversis stellis variatum; per *saga*, aquae quae sunt supra firmamentum; per *pelles rubricatas*, caelum empyreum, in quo sunt Angeli; per *pelles hyacinthinas*, caelum sanctae Trinitatis.

Figuralis autem ratio horum est, quia per tabulas, ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christifideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interius tabulae cortinis quadricoloribus, quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus: nam *in bysso retorta*, ut Glossa (ord. Exod. xxvi.) dicit, *significatur caro castitate renitens*; *in hyacintho mens superna cupiens*; *in purpura caro passionibus subiacens*; *in cocco bis tincto mens inter passiones Dei & proximi dilectione praefulgens*. Per operimenta vero tecti designantur praelati, & doctores; in quibus debet renitere caelestis conversatio, quod significatur per *pelles hyacinthinas*; promptitudo ad martyrium, quod significant *pelles rubricatae*; austeritas vitae, & tolerantia adversorum, quae significantur per *saga cilicina*, quae erant exposita ventis, & pluviis, ut Glossa dicit (loc. cit.)

Ad nonum dicendum, quod sanctificatio tabernaculi, & vasorum eius habebat causam litteralem, ut in maiori reverentia haberetur, quasi per huiusmodi consecrationem divino cultui deputatum.

Figuralis autem ratio est, quia per huiusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis taberna-

culi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

Ad decimum dicendum, quod in veteri lege erant septem solemnitates temporales, & una continua, ut potest colligi Numer. XXVIII. & XXIX. Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane, & vespere immolabatur agnus: & per illud continuum festum iugis sacrificii repraesentabatur perpetuitas divinae beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur qualibet septimana; & haec erat *solemnitas sabbati*, quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra dictum est (quaest. c. art. 5. ad 2.) Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet *festum Neomeniae*, quod celebratur ad commemorandum opus divinae gubernationis: nam haec inferiora praecipue variantur secundum motum Lunae: & ideo celebrabatur hoc festum in novitate Lunae, non autem in eius plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore Lunae sacrificabant. Haec autem duo beneficia sunt communia toti humano generi: & ideo frequentius iterabantur. Alia vero quinque festa celebrabantur semel in anno; & recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim *festum Phase* primo mense ad commemorandum liberationis beneficium ex Aegypto. Celebrabatur autem *festum Pentecostes* post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datae. Alia vero tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut & septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat *festum Tubarum*, in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem haerentem cornibus, quem repraesentabant per cornua, quibus buccinabant. Erat autem festum tubarum quasi quaedam invitatio, ut praepararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die: & hoc erat *festum Expiationis* in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur *festum Scenopegiae*, idest tabernaculorum, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinae protectionis, & deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere *fructum arboris pulcherrimae*, idest citrum, & *lignum densarum frondium*, idest myrtum, quae sunt odorifera, & *spatulas palmarum*, & *salices de torrente*, quae diu retinent suum virorem (& haec inveniuntur in terra promissionis) ad significandum quod per aridam terram deserti eos deduxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet *Coetus, atque Collectae*, in quo colligebantur a populo ea quae erant necessaria ad expensas cultus divini: & significabatur adunatio populi, & pax praestita in terra promissionis.

Figuralis autem ratio horum festorum est, quia per *iuge sacrificium agni* figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei, secundum illud Hebr. ult. 8. *Iesus Christus heri, & hodie, ipse & in saecula*. Per *sabbatum* autem designatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur ad Hebr. IV. Per *Neomeniam* autem, quae est (a) incensio novae Lunae, significatur illuminatio primitivae Ecclesiae per Christum, eo praedicante, & miracula faciente. Per *festum* autem *Pentecostes* significatur descensus Spiritus sancti in Apostolos. Per *festum* autem *Tubarum* significatur praedicatio Apostolorum. Per *festum* autem *expiationis* significatur emundatio a peccatis populi christiani. Per *festum* autem *tabernaculorum* peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per *festum* autem *coetus, atque collectae* significatur congregatio fidelium in regno caelorum: & ideo istud festum dicebatur sanctissimum esse. Et haec tria festa erant continua ad invicem: quia oportet expiatos a vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur in Psalmo LXXXIII.

ARTICULUS V. 550

Utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quae ad cultum divinum fiunt, non debent esse similia his quae idololatrae observabant: unde dicitur Deuter. XII. 31. *Non facies similiter Domino Deo tuo. Omnes enim abominationes, quas aversatur Dominus, fecerunt diis suis*. Sed cultores idolorum in cultu eorum cultris se incidebant usque ad effusionem sanguinis: dicitur enim III. Reg. XVIII. 28. quod inci-

(a) *Ita cod. Alcan. Edit. Patav. cum Nicolaio* inceptio. *Edit. Rom.* intensio.

incidebant se iuxta ritum suum cultris, & lanceolis, donec perfunderentur sanguine: propter quod Dominus mandavit Deuter. XIV. 1. *Non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo: quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, & te elegit, ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus quae sunt super terram*. Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege.

2. Praeterea. Ea quae in cultum divinum fiunt, debent honestatem, & gravitatem habere, secundum illud Psal. XXXIV. 18. *In populo gravi laudabo te*. Sed ad levitatem quamdam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur praeceptum est Exod. XII. ut comederent festinanter agnum paschalem: & alia etiam circa eius comestionem sunt instituta quae videntur omnino irrationabilia esse.

3. Praeterea. Sacramenta veteris legis figurae fuerunt sacramentorum novae legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiae, secundum illud I. ad Corinth. v. 7. *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quae praefigurarent alia sacramenta novae legis, sicut confirmationem, & extremam unctionem, & matrimonium, & alia sacramenta.

4. Praeterea. Purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est; & *omnis creatura Dei bona, & nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut dicitur I. ad Tim. IV. 4. Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicuius huiusmodi corporalis infectionis.

5. Praeterea. Eccli. XXXIV. 4. dicitur: *Ab immundo quid mundabitur*? Sed cinis vaccae rufae, quae comburebatur, immundus erat, quia immundum reddebat: dicitur enim Num. XIX. 7. quod *sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperum*: similiter & ille qui eam comburebat, & etiam ille qui eius cineres colligebat. Ergo inconvenienter praeceptum ibi fuit ut per huiusmodi cinerem ibi aspersum immundi purificarentur.

6. Praeterea. Peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum: neque etiam per aliquid immundum potest homo a peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum; per alium autem, quo utebantur ad purificationes simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur, ita quod oportebat eos lavare vestimenta, & carnem aqua.

7. Praeterea. Illud quod iam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur mundata lepra hominis, vel etiam eius domus, alia purificatio adhibebatur, ut habetur Levit. XIV.

8. Praeterea. Spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram emundari. Irrationabile igitur videtur quod Dominus praecepit Exod. XXX. 18. 18. *ut fieret labium aeneum cum basi sua ad lavandum manus, & pedes sacerdotum, qui ingressuri erant tabernaculum*: & quod praecipitur Num. VIII. 7. quod *Levitae abstergerentur aqua lustrationis, & raderent omnes pilos carnis suae*.

9. Praeterea. Quod maius est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quamdam unctionem corporalem, & corporalia sacrificia, & oblationes corporales fiebat in lege consecratio maiorum, & minorum sacerdotum, ut habetur Lev. VIII. & Levitarum, ut habetur Num. VIII.

10. Praeterea. Sicut dicitur I. Regum XVI. 7. (a) *homines vident ea quae patent; Deus autem intuetur cor*. Sed ea quae exterius patent in homine, est corporalis dispositio, & etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus maioribus, & minoribus quaedam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur Exod. XXVIII. Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis a sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur Levit. XXI. 17. *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, si caecus fuerit, vel claudus &c.* Sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

Sed contra est quod dicitur Lev. XX. 8. *Ego sum Dominus, qui sanctifico vos*. Sed a Deo nihil sine ratione fit: dicitur enim in Psal. CIII. 24. *Omnia in sapientia fecisti*. Ergo in sacramentis veteris legis, quae ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. CI. art. 4.) sa-

 cra-

(a) Vulgata homo videt ea quae parent.

cramenta proprie dicuntur illa quæ adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum, sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes, & Levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quædam pertinebant communiter ad totum populum, quædam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum: & hæc quidem institutio communiter quantum ad omnes fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium; quantum vero ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundo requirebatur usus eorum quæ pertinent ad divinum cultum: & sic quantum ad populum erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet Exod. XII. & quantum ad sacerdotes oblatio victimarum, & esus panum propositionis, & aliorum, quæ erant sacerdotum usibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediebantur a cultu divino, scilicet immunditiarum: & sic quantum ad populum erant institutæ quædam purificationes a quibusdam exterioribus immunditiis, & etiam expiationis a peccatis; quantum vero ad sacerdotes, & Levitas erat instituta ablutio manuum, & pedum, & rasio pilorum.

Et hæc omnia habebant rationabiles causas, & litterales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo, & figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum, ut patebit per singula discurrenti.

Ad primum ergo dicendum, quod litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, *exiens de domo sua, & de cognatione sua*, ideo ipse primus circumcisionem accepit: & hanc causam assignat Apostolus ad Rom. IV. 11. *Signum accepit circumcisionis, signaculum iustitiæ fidei, quæ est in præputio*: quia scilicet in hoc legitur *Abrahæ fides reputata ad iustitiam, quod contra spem in spem credidit*, scilicet contra spem naturæ in spem gratiæ, *ut fieret pater multarum gentium*, cum ipse esset senex, & uxor sua esset anus, & sterilis. Et ut hæc protestatio, & imitatio fidei Abrahæ firmaretur in cordibus Iudæorum, acceperunt signum in carne sua, cuius oblivisci non possent: unde dicitur Genes. XVII. 13. *Erit pactum meum in carne vestra in fœdus æternum*. Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, & posset ex hoc graviter lædi, & reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum: unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent, & ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios, post frequentem conversationem, & eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiæ in membro illo. Tertia ratio est in sugillationem sacrorum Veneris, & Priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quæ in cultu idolorum fiebat, cui non erat similis prædicta circumcisio.

Figuralis vero ratio circumcisionis erat, quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quæ perfecte complebitur in octava ætate, quæ est ætas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpæ, & pœnæ provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis: unde Apostolus dicit ad Coloss. II. 11. *Circumcisi estis in Christo circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Iesu Christi*.

Ad secundum dicendum, quod litteralis ratio convivii paschalis fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Aegypto: unde per huiusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Aegypto. Quando enim fuerunt ex Aegypto liberati, præceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere a ritibus Aegyptiorum, qui arietem colebant: unde & liberati sunt per sanguinis agni aspersionem, vel linitionem in postibus domorum, a periculo exterminii, quod imminebat Aegyptiis. In illo autem exitu eorum de Aegypto duo fuerunt, scilicet festinantia ad egrediendum: *impellebant enim eos Aegyptii, ut exirent velociter*, ut habetur Exod. XII. 33. Imminebatque periculum ei qui non festinaret exire

cum

cum multitudine, ne remanens occideretur ab Aegyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quæ comedebant: præceptum enim eis erat quod comederent panes azymos in huius signum quod *non poterant fermentari, cogentibus exire Aegyptiis*; & quod *comederent assum igni*, sic enim velocius præparabatur; & quod *os non comminuerent ex eo*, quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo quantum ad modum comedendi: dicitur enim: *Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, & comedetis festinanter*: quod manifeste designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis præcipitur: *In una domo comedetis, neque feretis de carnibus eius foras*, quia scilicet propter festinantiam non vacabat invicem mittere xenia. Amaritudo autem, quam passi fuerant in Aegypto, significabatur per *lactucas agrestes*.

Figuralis autem ratio patet: quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi, secundum illud I. ad Corinth. v. 7. *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde, & ore fidelium, per quam liberamur a peccato, & morte, secundum illud I. Pet. I. 18. *Redempti estis .... pretioso sanguine Agni immaculati*. Comedebantur autem carnes illæ ad significandum esum corporis Christi in sacramento. Erant autem assæ igni, ad significandam passionem, vel caritatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundum illud I. ad Corinth. v. 8. *Epulemur in azymis sinceritatis, & veritatis*. Lactucæ autem agrestes addebantur in signum pœnitentiæ peccatorum, quæ necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in manibus significant pastoralem custodiam. Præcipitur autem quod in una domo agnus paschalis comedatur, idest in Ecclesia catholicorum, non in conventiculis hæreticorum.

Ad tertium dicendum, quod quædam sacramenta novæ legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet baptismus, qui est fidei sacramentum. Unde dicitur ad Col. II. II. *Circumcisi estis in circumcisione Domini nostri Iesu Christi, consepulti ei in baptismo*. Convivio vero agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistiæ. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum pœnitentiæ. Consecrationi autem Pontificis, & sacerdotum respondet sacramentum Ordinis. Sacramento autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum, quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod (a) *neminem ad perfectum adduxit lex*. (Hebr. VII. 19.) Similiter autem & sacramento extremæ unctionis, quod est quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cuius aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturæ, non autem prout est sacramentum coniunctionis Christi, & Ecclesiæ, quæ nondum erat facta. Unde & in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est (in corp. art.) purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini: qui quidem est duplex; scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum; & corporalis, qui consistit in sacrificiis, & oblationibus, & aliis huiusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines polluti dicebantur, sicut per idololatriam, & homicidium, per adulteria, & incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum: non quod sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum; sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cuius participes erant etiam antiqui protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu vero exteriori impediebantur homines per quasdam immunditias corporales: quæ quidem primo considerabantur in hominibus, & consequenter etiam in aliis animalibus, & in vestimentis, & domibus, & vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus, partim autem ex contactu

(a) Vulgata nihil.

tactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam iam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo quia mors est corruptio quaedam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt, & alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi: similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum sive per infirmitatem, sive etiam per naturam vel temporibus menstrui, vel etiam tempore conceptionis; & eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum: nam omnis humiditas praedictis modis ab homine egrediens, quamdam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quaedam ex contactu quarumcumque rerum immundarum.

Istarum autem immunditiarum erat ratio & litteralis, & figuralis. Litteralis quidem propter reverentiam eorum quae ad divinum cultum pertinent: tum quia homines pretiosas res contingere non solent, cum fuerint immundi; tum etiam ut ex raro accessu ad sacra ea magis venerarentur. Cum enim omnes huiusmodi immunditias raro aliquis cavere possit, contingebat quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quae pertinebant ad divinum cultum; & sic quando accedebant, cum maiori reverentia, & humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibusdam horum ratio litteralis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum, & similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat, & contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriae cultum: quia Gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque & humano sanguine, & semine. Omnes autem huiusmodi immunditiae corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquae, vel quae maiores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant.

Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit, quia per huiusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cuiuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animae. Immunditia autem leprae significat immunditiam haereticae doctrinae: tum quia haeretica doctrina contagiosa est, sicut & lepra; tum quia nulla etiam falsa doctrina est quae vera falsis non admisceat; sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quaedam distinctio quarumdam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris sanguinifluae designatur immunditia idololatriae, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam viro viri feminiflui designatur immunditia vanae locutionis, eo quod semen est verbum Dei. Per immunditiam vero coitus, & mulieris parientis designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menstruatae designatur immunditia mentis per voluptates emollitae. Universaliter vero per immunditiam contactus rei immundae designatur immunditia consensus in peccatum alterius, secundum illud II. ad Cor. VI. 17. *Exite de medio eorum, & separamini, & immundum ne tetigeritis*. Huiusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas: quicquid enim quocumque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem Gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem, aut per aspectum, ut Rabbi Moyses dicit (in Lib. III. *Dux errantium* cap. XLVIII. ante med.). de muliere menstruata. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sap. XIV. 9. *Similiter odio sunt Deo impius, & impietas eius*.

Erat autem & immunditia quaedam ipsarum rerum inanimatarum secundum se, sicut erat immunditia leprae in domo, & in vestimentis. Sicut enim morbus leprae accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem, & corrumpente; ita etiam propter aliquam corruptionem, & excessum humiditatis, vel siccitatis, fit quandoque aliqua corruptio in lapidibus domus, vel etiam in vestimentis. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus, vel vestis immunda iudicaretur: tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est (hic sup.) tum etiam quia (a) circa huiusmodi corruptionem

(a) *Ita cum quibusdam mss. editi passim. Codd. Alcan. & Tarrac.* contra huiusmodi conceptionem Gentiles deos penates (*Alcan.* potentes) colebant: *forte melius*.

nem Gentiles deos penates colebant. Et ideo lex præcepit huiusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, & vestes comburi, ad tollendum idololatriæ occasionem. Erat etiam & quædam immunditia vasorum, de qua dicitur Num. XIX. 15. *Vas quod non habuerit cooperculum, & ligaturam desuper, immundum erit.* Cuius immunditiæ causa est, quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc præceptum ad declinandum idololatriam. Credebant enim idololatræ, quod si mures, aut lacertæ, vel aliqua huiusmodi, quæ immolabant idolis, caderent in vasa, vel in aquas, essent diis gratiora. Adhuc etiam aliquæ mulierculæ vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quæ *Ianas* vocant.

Harum autem immunditiarum ratio est figuralis, quia per lepram domus significatur immunditia congregationis hæreticorum; per lepram vero in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine mentis; per lepram vero vestis laneæ significatur perversitas adulatorum; per lepram in stamine significantur vitia animæ; per lepram vero in subtegmine significantur peccata carnalia: sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet cooperculum, nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, & qui non constringitur aliqua censura disciplinæ.

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est (in solut. præc.) duplex erat immunditia in lege. Una quidem per aliquam corruptionem mentis, vel corporis; & hæc etiam immunditia maior erat. Alia vero erat immunditia ex solo contactu rei immundæ; & hæc minor erat, & faciliori ritu expiabatur. Nam immunditia prima expiabatur per sacrificia pro peccato, quia omnis corruptio procedit ex peccato, & peccatum significat; sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquæ cuiusdam: de qua quidem aqua expiationis habetur Numer. XIX. mandatur enim ibi a Domino quod accipiant vaccam rufam in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quam vitulus, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit, secundum illud Oseæ IV. 16. *Sicut vacca lasciviens declinavit Israel.* Et hoc forte ideo, quia vaccas in morem Aegypti coluerunt, secundum illud Oseæ X. 5. *Vaccas Bethaven coluerunt*: & in detestationem peccati idololatriæ immolabatur extra castra: & ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, *intingebat sacerdos digitum in sanguine eius, & aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus*: quia septenarius numerus universitatem significat: & ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriæ, in qua sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, & circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. *Comburebatur autem in igne*, vel quia Deus Moysi in igne apparuit, & in igne data est lex, vel quia per hoc significabatur quod idololatria totaliter erat extirpanda, & omne quod ad idololatriam pertinebat; sicut vacca *cremabatur cum pelle, & carnibus, sanguine, & fimo flammæ traditis.* Adiungebatur etiam in combustione *lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus*, ad significandum quod sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, & coccus bis tinctus non amittit colorem, & hyssopus retinet etiam odorem, postquam fuerit desiccatus; ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, & honestatis, & devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccæ, *ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam.* Vel, secundum Iosephum (Lib. III. antiquit. cap. VIII. IX. & X.) quatuor elementa significata sunt. Igni enim apponebatur *cedrus*, significans terram propter sui terrestreitatem; *hyssopus* significans aerem propter odorem; *coccus* significans aquam, eadem ratione qua etiam *purpura* propter tincturas, quæ ex aquis sumuntur; ut per hoc exprimeretur quod illud sacrificium offerebatur creatori quatuor elementorum. Et quia huiusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriæ, in eius detestationem, *& comburens, & cineres colligens, & ille qui aspergit aquas, in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur*; ut per hoc ostenderetur quod quicquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abiiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam vestimentorum ablutionem; nec indigebant aqua aspergi propter huiusmodi immunditiam, quia sic

sic esset processus in infinitum: ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat; & sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset, & similiter ille qui illum aspergeret, & sic in infinitum.

Figuralis autem ratio huius sacrificii est, quia per vaccam rufam significatur Christus, secundum infirmitatem assumptam, quam femininus sexus designat: sanguinem autem passionis eius designat vaccæ color. Erat autem *vacca rufa ætatis integræ*, quia omnis operatio Christi est perfecta: *in qua nulla erat macula, nec portavit iugum*, quia Christus innocens fuit, nec portavit iugum peccati. Præcipitur autem *adduci ad Moysen*: quia imputabant ei transgressionem Mosaicæ legis in violatione sabbati. Præcipitur autem *tradi Eleazaro sacerdoti*: quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est. *Immolatur autem extra castra*, quia *extra portam Christus passus est*. *Intingit autem sacerdos digitum in sanguine eius*, quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum, & imitandum. *Aspergitur autem contra tabernaculum*, per quod synagoga designatur, vel ad condemnationem Iudæorum non credentium, vel ad purificationem credentium: & hoc *septem vicibus* vel propter septem dona Spiritus sancti, vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quæ ad Christi incarnationem pertinent, *igne cremanda*, idest spiritualiter intelligenda: nam per *pellem*, & *carnem* exterior Christi operatio significatur; per *sanguinem* subtilis, & interna virtus exteriora facta vivificans; per *fimum* lassitudo, sitis, & omnia huiusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, scilicet *cedrus*, quod significat altitudinem spei, vel contemplationis; *hyssopus*, quod significat humilitatem, vel fidem; *coccus bis tinctus*, quod significat geminam caritatem: per hæc enim debemus Christo passo adhærere. Iste autem cinis combustionis *colligitur a viro mundo*, quia reliquiæ passionis pervenerunt ad Gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. *Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum*, quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. *Sacerdos* autem, *qui immolabat, & comburebat vaccam, & ille qui comburebat, & qui colligebat cineres, immundus erat, & etiam qui aspergebat aquam*: vel quia Iudæi sunt facti immundi ex occisione Christi, per quam nostra peccata expiantur; & hoc *usque ad vesperum*, idest usque ad finem mundi, quando reliquiæ Israel convertentur: vel quia illi qui tractant sancta, intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit in Pastorali (Part. II. cap. v. cir. fi.) & hoc *usque ad vesperum*, idest usque ad finem præsentis vitæ.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est (in resp. ad 4.) immunditia quæ ex corruptione proveniebat vel mentis, vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum. Sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem huiusmodi peccatorum, & immunditiarum, vel etiam propter ignorantiam ab expiatione huiusmodi desistebant; institutum fuit ut semel in anno decima die septimi mensis fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut Apostolus dicit ad Hebr. VII. 28. *lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes*, oportebat quod *sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato* in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei; & *arietem in holocaustum*, per quod significabatur quod sacerdotis prælatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem *offerebat pro populo duos hircos*, quorum unus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal fœtidum est, & de pilis eius fiunt vestimenta pungentia; ut per hoc significaretur fœtor, & immunditia, & aculei peccatorum. *Huius autem hirci immolati sanguis inferebatur simul etiam cum sanguine vituli in Sancta sanctorum, & aspergebatur ex eo totum Sanctuarium*, ad significandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. *Corpus* vero *hirci, & vituli, quæ immolata sunt pro peccato, oportebat comburi*, ad ostendendum (a) consumptionem peccatorum; non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta: unde mandatum erat *ut comburerentur extra castra* in detestationem peccati: hoc enim fiebat, quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. *Alter* vero

hir-

(a) *Al.* consummationem.

hircus emittebatur in desertum, non quidem ut offerretur daemonibus, quos colebant Gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari; sed ad significandum effectum illius sacrificii immolati: & ideo *sacerdos imponebat manum super caput eius, confitens peccata filiorum Israel*, ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi a bestiis comederetur, quasi portans poenam pro peccatis populi. Dicebatur autem *portare peccata populi*: vel quia in eius emissione significabatur remissio peccatorum populi; vel quia colligabatur super caput eius aliqua schedula, ubi erant scripta peccata.

Ratio autem figuralis horum erat, quia Christus significatur & per *vitulum*, propter virtutem; & per *arietem*, quia ipse est dux fidelium; & per *hircum*, propter *similitudinem carnis peccati*: & ipse Christus est immolatus pro peccatis & sacerdotum, & populi: quia per eius passionem & maiores, & minores a pecca to mundantur. *Sanguis* autem *vituli*, & *hirci infertur in sancta per Pontificem*, quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum caelorum. *Comburuntur* autem *eorum corpora extra castra*, quia *extra portam Christus passus est*, ut Apostolus dicit ad Hebr. ult. 12. Per *hircum* autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa Divinitas Christi, quae in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens; vel significatur concupiscentia mala, quam debemus a nobis abiicere, virtuosos autem motus Domino immolare. De immunditia vero eorum qui huiusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quae in sacrificio vitulae rufae dicta est (in resp. ad 5.)

Ad septimum dicendum, quod per ritum legis leprosis non emundabatur a macula leprae, sed emundatus ostendebatur: & hoc significatur Levit. XIV. 3. cum dicitur de sacerdote: *Cum invenerit lepram esse emundatam, praecipiet ei qui purificatur*. Iam ergo lepra mundata erat; sed purificari dicebatur, inquantum iudicio sacerdotis restituebatur consortio hominum, & cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis, corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in iudicio. Huiusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat: nam primo iudicabatur esse mundus; secundo autem restituebatur, tamquam mundus, consortio hominum, & cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundandus *duos passeres vivos, & lignum cedrinum, & vermiculum, & hyssopum*, hoc modo ut filo coccineo ligarentur passer, & hyssopus simul cum ligno cedrino; ita scilicet quod lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii; hyssopus vero, & passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Haec autem quatuor offerebat contra quatuor defectus leprae. Nam contra putredinem offerebatur *cedrus*, quae est arbor imputribilis, contra foetorem *hyssopus*, quae est herba odorifera; contra insensibilitatem *passer vivus*; contra turpitudinem coloris *vermiculus*, qui habet (a) vivum colorem. Passer vero vivus advolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinae libertati. In octavo vero die admittebatur ad cultum divinum, & restituebatur consortio hominum; primo tamen rasis pilis totius corporis, & lotis vestimentis, eo quod lepra pilos corrodit, vestimenta coinquinat, & foetida reddit; & postmodum sacrificium offerebatur pro delicto eius, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculae eius qui erat mundandus, & pollices manus dextrae, & pedis: quia in istis partibus primum lepra dignoscitur, & sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, scilicet *sanguis* contra sanguinis corruptionem, *oleum* ad designandam sanationem morbi, *aqua viva* ad emundandam spurcitiam.

Figuralis autem ratio erat, quia per duos passeres significantur Divinitas, & humanitas Christi: quorum unus, scilicet humanitas, *immolatur in vase fictili super aquas viventes*, quia per passionem Christi aquae baptismi consecrantur; alius autem, scilicet impassibilis Divinitas, *vivus remanebat*, quia Divinitas mori non potest: unde & *evolabat*, quia passione adstringi non poterat. *Hic* autem *passer vivus simul cum ligno cedrino, & cocco, vermiculo, & hyssopo*, idest fide, spe, & caritate, ut supra dictum est (art. 4. huquaest. ad 4.) *mittitur in aquam ad aspergendum*, quia in fide Dei, & hominis baptizamur. *Lavat autem homo* per aquam baptismi, & lacrymarum *vestimenta sua*, idest

(a) *Al.* vermium.

ideſt opera, & *omnes pilos*, ideſt cogitationes. *Tingitur* autem *extremum auriculæ dextræ eius qui mundatur, de ſanguine, & de oleo*, ut eius auditum muniat contra corrumpentia verba: *pollices* autem *manus dextræ, & pedis tinguntur*, ut ſit eius actio ſancta. Alia vero quæ ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid ſpecialiter præter alia ſacrificia pro peccatis, vel pro delictis.

Ad octavum, & nonum dicendum, quod ſicut populus inſtituebatur ad cultum Dei per circumciſionem, ita miniſter per aliquam ſpecialem purificationem, vel conſecrationem. Unde & ſeparari ab aliis præcipiuntur, quaſi ſpecialiter ad miniſterium cultus divini præ aliis deputati: & totum quod circa eos fiebat in eorum conſecratione, vel inſtitutione, ad hoc pertinebat ut oſtenderetur eos habere quamdam prærogativam puritatis, & virtutis, & dignitatis. Et ideo in inſtitutione miniſtrorum tria fiebant: primo enim purificabantur; ſecundo ordinabantur, & conſecrabantur; tertio applicabantur ad uſum miniſterii. Purificabantur quidem communiter omnes per oblationem aquæ, & per quædam ſacrificia; ſpecialiter autem Levitæ *radebant omnes pilos carnis ſuæ*, ut habetur Levit. VIII. (& Num. VIII.) Conſecratio vero circa Pontifices, & ſacerdotes hoc ordine fiebat. Primo enim poſtquam abluti erant, induebantur quibuſdam veſtimentis ſpecialiter pertinentibus ad deſignandam dignitatem ipſorum. Specialiter autem Pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut deſignaretur quod ab ipſo diffundebatur poteſtas conſecrandi ad alios, ſicut oleum a capite derivatur ad inferiora, ut habetur in Pſal. CXXXII. 2 *Sicut unguentum in capite, quod deſcendit in barbam, barbam Aaron*. Levitæ vero non habebant aliam conſecrationem, niſi quod offerebantur Domino a filiis Iſael per manus Pontificis, qui orabat pro eis. Minorum vero ſacerdotum ſolæ manus conſecrabantur, quæ erant applicandæ ad ſacrificia: & de ſanguine animalis immolatitii *tingebatur extremum auriculæ dextræ ipſorum, & pollices pedis, aut manus dextræ*; ut ſcilicet eſſent obedientes legi Dei in oblatione ſacrificiorum, quod ſignificatur in intinctione *auris dextræ*; & quod eſſent ſolliciti, & prompti in executione ſacrificiorum, quod ſignificatur in intinctione *pedis, & manus dextræ*. Aſpergebantur etiam ipſi, & veſtimenta eorum ſanguine animalis immolati, in memoriam ſanguinis agni, per quem fuerunt liberati ex Aegypto. Offerebantur autem in eorum conſecratione huiuſmodi ſacrificia: *vitulus pro peccato*, in memoriam remiſſionis peccati Aaron circa conflationem vituli: *aries in holocauſtum*, in memoriam oblationis Abrahæ, cuius obedientiam Pontifex imitari debebat: *aries* etiam *conſecrationis*, qui erat quaſi hoſtia pacifica, in memoriam liberationis de Aegypto per ſanguinem agni: *caniſtrum* autem *panum*, in memoriam mannæ præſtiti populo. Pertinebat autem ad applicationem miniſterii quod imponebatur ſuper manus eorum *adeps arietis*, & *torta panis unius*, & *armus dexter*; ut oſtenderetur quod accipiebant poteſtatem huiuſmodi offerendi Domino. Levitæ vero applicabantur ad miniſterium per hoc quod intromittebantur in tabernaculum fœderis, quaſi ad miniſtrandum circa vaſa Sanctuarii.

Figuralis vero horum ratio erat, quia illi qui ſunt conſecrandi ad ſpirituale miniſterium Chriſti, debent primo *purificari per aquam* baptiſmi, & lacrymarum in fide paſſionis Chriſti; quod eſt expiativum, & purgativum ſacrificium: & debent *radere omnes pilos carnis*, ideſt omnes pravas cogitationes: debent etiam ornari virtutibus, & conſecrari oleo Spiritus ſancti, & aſperſione ſanguinis Chriſti; & ſic debent eſſe intenti ad exequenda ſpiritualia miniſteria.

Ad decimum dicendum, quod, ſicut iam dictum eſt (in ſolut. præc. & art. 4. hu. quæſt.) intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus; & hoc dupliciter: uno modo excludendo a cultu divino omne id quod poterat eſſe contemptibile; alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et ſi hoc quidem obſervabatur in tabernaculo, & vaſis eius, & animalibus immolandis, multo magis hoc obſervandum erat in ipſis miniſtris. Et ideo ad removendum contemptum miniſtrorum, præceptum fuit ut non haberent maculam, vel defectum corporalem: quia huiuſmodi homines ſolent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam inſtitutum fuit ut non ſparſim ex quolibet genere ad Dei miniſterium applicarentur, ſed ex certa proſapia ſecundum generis ſucceſſionem, ut ex hoc clariores, & nobiliores haberentur. Ad hoc au-

autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium, & specialis consecratio. Et haec est in communi causa ornatus vestium.

In speciali autem sciendum est, quod Pontifex habebat octo ornamenta. Primo enim habebat *vestem lineam*. Secundo habebat *tunicam hyacinthinam*, in cuius extremitate versus pedes ponebantur per circuitum *tintinnabula quaedam*, & *mala punica* facta *ex hyacintho*, & *purpura*, *coccoque bis tincto*. Tertio habebat *superhumerale*, quod tegebat humeros, & anteriorem partem usque ad cingulum, quod erat *ex auro*, & *hyacintho*, & *purpura*, *coccoque bis tincto*, & *bysso retorta*: & super humeros habebat *duos onychinos*, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. Quartum erat *Rationale*, ex eadem materia factum, quod erat quadratum, & ponebatur in pectore, & coniungebatur superhumerali: & in hoc Rationali erant *duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines*, in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel, quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris, & quod iugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam Rationali mandavit Dominus poni *doctrinam*, & *veritatem*: quia quaedam pertinentia ad veritatem iustitiae, & doctrinae scribebantur in illo Rationali. Iudaei tamen fabulantur, quod in Rationali erat lapis, qui secundum diversos colores mutabatur secundum diversa quae debebant accidere filiis Israel: & hoc vocant *veritatem*, & *doctrinam*. Quintum erat *balteus*, idest cingulus quidam factus ex praedictis quatuor coloribus. Sextum erat *tiara*, idest mitra quaedam de bysso. Septimum autem erat *lamina aurea*, pendens in fronte eius, in qua erat scriptum nomen Domini. Octavum autem erant *femoralia linea*, ut operirent carnem turpitudinis suae, quando accederet ad Sanctuarium, vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet *tunicam lineam*, *femoralia*, *balteum*, & *tiaram*.

Horum ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quod in istis ornamentis designabatur dispositio orbis terrarum, quasi Pontifex protestaretur, se esse ministrum Creatoris mundi. Unde etiam Sap. XVIII. 24. dicitur, quod in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam *femoralia linea* figurabant terram, ex qua linum nascitur; *baltheí* circumvolutio significabat Oceanum, qui circumcingit terram; *tunica hyacinthina* suo colore significabat aerem, per cuius *tintinnabula* significabantur tonitrua, per *mala granata* coruscationes; *superhumerale* vero significabat sua varietate caelum sidereum; *duo onychini* duo emisphaeria, vel Solem, & Lunam; *duodecim* gemmae in pectore duodecim signa in Zodiaco, quae dicebantur posita in Rationali, quia in caelestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud Iob XXXVIII. 33. *Numquid nosti ordinem caeli, & pones rationem eius in terra?* *cidaris* autem, vel *tiara* significabat caelum empyreum: *lamina aurea* Deum omnibus praesidentem.

Figuralis vero ratio manifesta est. Nam maculae, vel defectus corporales, a quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia, & peccata, quibus debent carere. Prohibetur enim esse *caecus*, idest ne sit ignorans: ne sit *claudus*, idest instabilis, & ad diversa se inclinans: ne sit *parvo*, vel *grandi*, vel *torto naso*, idest ne per defectum discretionis vel in plus, vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat: per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris: ne sit *fracto pede*, *vel manu*, idest ne amittat virtutem bene operandi. Repudiatur etiam, *si habeat gibbum vel ante, vel retro*, per quem significatur superfluus amor terrenorum: si est *lippus*, idest per carnalem affectum eius ingenium obscuratur: contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam, si *habeat albuginem in oculo*, idest praesumptionem candoris iustitiae in sua cogitatione. Repudiatur etiam, si *habeat iugem scabiem*, idest petulantiam carnis; & si *habuerit impetiginem*, quae sine dolore corpus occupat, & membrorum decorem foedat, per quam avaritia designatur; & etiam si *sit herniosus*, *vel ponderosus*, qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere. Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quae sunt necessariae omnibus ministris: scilicet *castitas*, quae significatur per *femoralia*; *puritas vero vitae*, quae significatur per *lineam tunicam*; *moderatio discretionis*, quae significatur per *cingulum*; & *rectitudo intentionis*, quae significatur per *tiaram* protegentem caput. Sed prae his Pontifices debent qua-

quatuor habere: primo quidem *iugem Dei memoriam in contemplatione*; & hoc significat *lamina aurea* habens nomen Dei in fronte: secundo quod *supportent infirmitates populi*; quod significat *superhumerale*: tertio quod *habeant populum in corde*, & *in visceribus per solicitudinem caritatis*; quod significatur per *Rationale*: quarto quod *habeant conversationem cælestem per opera perfectionis*; quod significatur per *tunicam hyacinthinam*. Unde & tunicæ hyacinthinæ adiunguntur in extremitate *tintinnabula aurea*, per quæ significatur *doctrina divinorum*, quæ debet coniungi cælesti conversationi Pontificis: adiunguntur etiam *mala punica*, per quæ significatur *unitas fidei*, & *concordia in bonis moribus*: quia sic coniuncta debet esse eius doctrina, ut per eam fidei, & pacis unitas non rumpatur.

ARTICULUS VI. 551

Utrum fuerit aliqua rationabilis causa observantiarum cæremonialium.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod observantiarum cæremonialium nulla fuerit rationabilis causa. Quia, ut Apostolus dicit I. ad Timoth. IV. 4. *omnis creatura Dei est bona, & nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*. Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorumdam ciborum, tamquam immundorum, ut patet Lev. XI.

2. Præterea. Sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam & herbæ: unde dicitur Genes. IX. 3. *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem*. Sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas; cum tamen aliquæ illarum sint maxime nocivæ, ut puta venenosæ. Ergo videtur quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tamquam immunda.

3. Præterea. Si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quod id quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tamquam immundæ, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus, aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. Præterea. Dominus dicit Matth. X. eos non esse timendos qui occidunt corpus, quia post mortem non habent quid faciant: quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet, quid ex eo fieret. Multo igitur minus pertinet ad animal iam occisum, qualiter eius carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur Exod. XXIII. 19. *Non coques hædum in lacte matris suæ*.

5. Præterea. Ea quæ sunt primitiva in hominibus, & animalibus, tamquam perfectiora, præcipiuntur Domino offerri. Inconvenienter igitur præcipitur Lev. XIX. 23. *Quando ingressi fueritis terram, & plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis præputia eorum*, idest prima germina, & *immunda erunt vobis, nec edetis ex eis*.

6. Præterea. Vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quædam specialia vestimenta Iudæis interdici, puta quod dicitur Levit. XIX. 19. *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris*: & Deuter. XXII. 5. *Non induetur mulier veste virili, & vir non induetur veste feminea*: & infra: *Non indueris vestimento quod ex lana, linoque contextum est*.

7. Præterea. Memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur præcipitur Deuter. VI. 8. quod *ligarent præcepta Dei quasi signum in manu sua*, & quod *scriberent in limine ostiorum*, & quod *per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas, in memoriam mandatorum Dei*, ut habetur Num. XV. 38.

8. Præterea. Apostolus dicit I. ad Cor. IX. 9. quod *non est cura Deo de bobus*, & per consequens neque de aliis animalibus irrationalibus. Inconvenienter igitur præcipitur Deuter. XXII. *Si ambulaveris per viam, & inveneris nidum avis, non tenebis matrem cum filiis*: & Deuter. XXV. 4. *Non alligabis os bovis triturantis*: & Levit. XIX. 19. *Iumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus*.

9. Præterea. Inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter præcipitur Levit. XIX. 19. *Agrum non seres diverso semine*: & Deuter. XXII. 9. *Non seres vineam tuam altero semine, & non arabis in bove simul, & asino*.

10. Præterea. Ea quæ sunt inanimata, maxime videntur hominum potestati esse subiecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento, & auro, ex quibus fabricata sunt idola, & ab aliis quæ in idolorum domibus inveniuntur, præcepto legis, quod habetur Deuteron. VII. Ridiculum etiam videtur esse præceptum quod habetur Deut. XXI[illegible]. ut egestiones humo operirent fodientes in terra.

11. Præ-

11. Praeterea. Pietas maxime in sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur quod aliquis funeribus amicorum intersit: unde etiam de hoc Tobias laudatur, ut habetur Tob. 1. Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quod aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam a peccato, & infamia liberat. Ergo videtur quod haec inconvenienter prohibeantur sacerdotibus Levit. XXI.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. XVIII. 14. *Tu autem a Domino Deo tuo aliter institutus es*: ex quo potest accipi quod huiusmodi observantiae sunt institutae a Deo ad quamdam specialem illius populi praerogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

Respondeo dicendum, quod populus Iudaeorum, ut supra dictum est (art. praec. ad 8.) specialiter erat deputatus ad cultum divinum, & inter eos specialiter sacerdotes: & sicut aliae res quae applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultus; ita etiam & in conversatione illius populi, & praecipue sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum vel spiritualem, vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi. Unde omnia eorum gesta figurabant ea quae ad Christum pertinent, secundum illud I. Corinth. x. 11. *Omnia in figura contingebant illis*. Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt: uno modo secundum congruentiam ad divinum cultum; alio modo secundum quod figurant aliquid circa Christianorum vitam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec. ad 4. & 5.) duplex pollutio, vel immunditia observabatur in lege: una quidem culpae, per quam polluebatur anima; alia autem corruptionis cuiusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt secundum suam naturam: unde dicitur Matth. xv. 11. *Non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed (a) quae procedunt de ore, haec coinquinant hominem*: & exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, inquantum scilicet contra obedientiam, vel votum, vel ex nimia concupiscentia comeduntur, vel inquantum praebent fomentum luxuriae: propter quod aliqui a vino, & carnibus abstinent. Secundum autem corporalem immunditiam, quae est corruptionis cuiusdam, aliquae animalium carnes immunditiam habent: vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus; aut (b) immunde conversantur, sicut quaedam animalia sub terra habitantia, sicut talpae, & mures, & alia huiusmodi, unde etiam quemdam foetorem contrahunt; vel quia eorum carnes propter superfluam humiditatem, vel siccitatem corruptos humores in corporibus humanis generant: & ideo prohibitae sunt eis carnes animalium habentium soleas, idest ungulam continuam, non fissam, propter eorum terrestreitatem; & similiter sunt eis prohibitae carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica, & adusta, sicut carnes leonis, & huiusmodi; & eadem ratione prohibitae sunt eis aves quaedam rapaces, quae sunt nimiae siccitatis, & quaedam aves aquaticae propter excessum humiditatis; similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas, & squamas, ut anguillae, & huiusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia, & findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, & sunt mediae complexionis: quia nec sunt nimia humida, quod significant ungulae; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores; quod significatur per hoc quod habent squammas, & pinnulas, per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessae magis temperatae, sicut gallinae, perdices, & aliae huiusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriae. Nam Gentiles, & praecipue Aegyptii, inter quos erant nutriti, huiusmodi animalia prohibita idolis immolabant, vel eis ad maleficia utebantur: animalia vero quae Iudaeis sunt concessa ad esum, non comedebant; sed ea tamquam deos colebant, vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut supra dictum est (ar. 3. huius quaest. ad 2.) Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria: & ideo conceduntur illa animalia quae de facili, & in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus omnis sanguinis, & adipis cu-

(a) *Vulgata* quod procedit .... coinquinat. (b) *Al.* immunda conversantur.

cuiuslibet animalis. Sanguinis quidem, tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra dictum est (art. 3. huius quaest. ad 8.) tum etiam ad vitandum idololatriæ ritum: quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse: & ideo Dominus mandavit, quod *sanguis effunderetur*, & quod *pulvere operiretur*: & propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata, vel strangulata, quia in tali morte animalia multum affliguntur; & Dominus voluit eos a crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent a crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est eis: tum quia idololatræ comedebant illum in honorem deorum suorum: tum etiam quia cremabatur in honorem Dei: tum etiam quia sanguis, & adeps non generant bonum nutrimentum; quod pro causa inducit rabbi Moyses (Lib. III. *Dux errantium* cap. xlix. in princ.) Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur Genes. xxxii. 32. ubi dicitur, quod *non comedunt filii Israel nervum, eo quod tetigerit nervum femoris Iacob, & obstupuerit*.

Figuralis autem ratio horum est, quia per omnia huiusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur. Unde Augustinus in Lib. VI. contra Faustum (cap. vii. circ. princ.) *Si de porco, & agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est; quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est: tamquam si stultum, & sapientem diceres; utrumque hoc verbum natura vocis, & litterarum, & syllabarum, ex quibus constat, mundum est; significatione autem unum est mundum, & aliud immundum*. Animal enim quod ruminat, & ungulam findit, mundum est significatione: quia *fissio ungulæ* significat distinctionem duorum testamentorum, vel Patris, & Filii, vel duarum naturarum in Christo, vel discretionem boni, & mali; *ruminatio* autem significat meditationem Scripturarum, & sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squammas, & pinnulas, significatione mundi sunt: quia per *pinnulas* significatur vita sublimis, vel contemplatio; per *squammas* autem significatur aspera vita: quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. In avibus autem specialia quædam genera prohibentur. In *aquila* enim, quæ alte volat, prohibetur superbia; in *gryphe* autem, qui equis, & hominibus infestus est, crudelitas potentum prohibetur; in *halyæto* autem, qui pascitur minutis avibus, significantur illi qui sunt pauperibus molesti: in *milvo* autem, qui maxime insidiis utitur, designantur fraudulenti; in *vulture* autem, qui sequitur exercitum, expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes, & seditiones hominum affectant, ut inde lucrentur; per animalia corvini generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonæ affectionis, quia corvus semel emissus ab arca non est reversus: per *struthionem*, qui cum sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes, & se negotiis sæcularibus implicantes: *nycticorax*, quæ nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes: *larus* autem, qui & volat in aere, & natat in aqua, significat eos qui & circumcisionem, & baptismum venerantur; vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, & tamen vivunt in aquis voluptatum: *accipiter* vero, qui deservit hominibus ad prædam, significat eos qui ministrant potentibus ad deprædandum pauperes: per *bubonem*, qui in nocte victum quærit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quærunt in nocturnis operibus, quæ agunt: *mergulus* autem, cuius natura est ut sub undis diutius immoretur, significat gulosos, qui in aquis deliciarum se immergunt: *ibis* vero avis est in Africa, habens longum rostrum, quæ serpentibus pascitur, & forte est idem quod *ciconia*; & significat invidos, qui de malis aliorum quasi de serpentibus reficiuntur: *cycnus* autem est coloris candidi, & longum collum habet, per quod ex profunditate terræ, vel aquæ cibum trahit; & potest significare homines qui per exteriorem iustitiæ candorem lucra terrena quærunt: *onocrotalus* autem avis est in partibus Orientis longo rostro, quæ in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, & post horam in ventrem mittit; & significat

ficat avaros, qui immoderata sollicitudine necessaria vitæ congregant: *porphyrio* autem præter modum aliarum avium habet unum pedum latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum; quia & in aqua natat, ut anates, & in terra ambulat, ut perdices; (a) & solo morsu bibit, omnem cibum aqua tingens; & significat eos qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, sed solum quod fuerit tinctum aqua propriæ voluntatis: per *herodionem*, qui vulgariter *falco* dicitur, significantur illi quorum *pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem*: (Psalm. XIII. 3.) *charadrius* autem, quæ est avis garrula, significat loquaces: *upupa* autem, quæ nidificat in stercoribus, & fœtenti pascitur fimo, & gemitum in cantu simulat, significat tristitiam sæculi, quæ in hominibus immundis mortem operatur: per *vespertilionem* autem, quæ circa terram volitat, significantur illi qui sæculari scientia præditi sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem, & quadrupedia illa sola conceduntur eis quæ posteriora crura habent longiora, ut salire possint; alia vero, quæ terræ magis adhærent, prohibentur: quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. In *sanguine* vero, & *adipe*, & *nervo* intelligitur prohiberi crudelitas, & voluptas, & fortitudo ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quod esus plantarum, & aliorum terræ nascentium fuit apud homines etiam ante diluvium; sed esus carnium videtur esse post diluvium introductus: dicitur enim Genes. IX. 3. *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem*: & hoc ideo, quia esus terræ nascentium magis pertinet ad quamdam simplicitatem vitæ; esus autem carnium ad quasdam delicias, & curiositatem vivendi: sponte enim terra herbam germinat, vel cum modico studio huiusmodi terræ nascentia in magna copia procurantur; oportet autem cum magno studio animalia nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terræ nascentium: vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terræ nascentia.

Ad tertium patet responsio ex dictis (in resp. ad 1.)

Ad quartum dicendum, quod etsi hœdus occisus non sentiat qualiter carnes eius coquantur; tamen in animo decoquentis ad quamdam crudelitatem pertinere videtur, si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. Vel potest dici, quod Gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes hœdi decoquebant ad immolandum, vel ad comedendum. Et ideo Exod. XXIII. 19. postquam prædictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur: *Non coques hœdum in lacte matris suæ*.

Figuralis autem ratio huius prohibitionis est, quia præfigurabatur quod Christus, qui est hœdus propter *similitudinem carnis peccati* (Rom. VIII. 3.) non erat a Iudæis *coquendus*, idest occidendus, *in lacte matris*, idest in tempore infantiæ. Vel significatur quod hœdus, idest peccator, non est *coquendus in lacte matris*, idest non est blanditiis deliniendus.

Ad quintum dicendum, quod Gentiles fructus primitivos, quos fortunatos æstimabant, diis suis offerebant; vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. Et ideo præceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terræ illius fructum producunt, quæ scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit quod ossa fructuum arboris, vel semina latentia seminentur: hæc enim tardius facerent fructum; sed lex respexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tamquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur; quinto autem anno, & deinceps comedebantur.

Figuralis autem ratio est, quia per hoc præfiguratur, quod post tres status legis, quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis: vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta propter imperfectionem.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dicitur Eccli. XIX. 27. *amictus corporis enuntiat de homine*: & ideo voluit Dominus ut populus eius distingueretur ab aliis

(a *Ita mss. & editi libri antiqui, quos sequitur edit. Patav. an. 1698. omittens cum Rom. & Garcia legendum vult* sola morsu. *vel* sola avium morsu. *Nicolajus ex Plinio, & cum eo edit. Patav. an. 1712.* sola avium morsu,

aliis populis, non solo signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certa habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur *vestimento ex lana, & lino contexto*: & ne *mulier indueretur veste virili*, aut e converso, propter duo. Primo quidem ad vitandum idololatriæ cultum. Huiusmodi enim variis vestibus ex diversis contextis Gentiles in cultu suorum deorum utebantur: & etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem Veneris e converso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est ad declinandam luxuriam: nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste virili, aut e converso, incentivum est concupiscentiæ, & occasionem libidini præstat.

Figuralis autem ratio est, quia in vestimento *contexto ex lana, & lino* interdicitur coniunctio simplicitatis & innocentiæ, quæ figuratur per lanam, & subtilitatis & malitiæ, quæ figuratur per linum. Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel ne vir declinet ad mollities mulierum.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Matth. (super illud cap. XXIII. *Dilatant enim &c.*), „Dominus iussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Israel dignoscendum ab aliis populis: " unde per hoc se esse Iudæos profitebantur. Et ideo per aspectum huius signi inducebantur in memoriam suæ legis. Quod autem dicitur, *Ligabis ea in manu tua, & erunt semper ante oculos tuos*, Pharisæi male interpretabantur, scribentes in membranis decalogum Moysi, & ligabant in fronte quasi coronam, ut ante oculos moveretur; cum tamen intentio Domini mandantis fuerit ut *ligarentur in manu*, idest in operatione, & *essent ante oculos*, idest in meditatione. In hyacinthinis autem vittis, quæ palliis inserebantur, significatur cælestis intentio, quæ omnibus operibus nostris debet adiungi. Potest tamen dici, quod quia populus ille carnalis erat, & duræ cervicis, oportuit etiam per huiusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

Ad octavum dicendum, quod affectus hominis est duplex, unus quidem secundum rationem, alius vero secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis non refert, quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia sunt subiecta eius potestati a Deo, secundum illud Psal. VIII. 8. *Omnia subiecisti sub pedibus eius*: & secundum hoc Apostolus dicit, quod *non est cura Deo de bobus*: quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum vero ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia: quia enim passio misericordiæ consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia pœnas sentire, potest in homine consurgere misericordiæ affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiæ circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiæ circa homines: unde dicitur Proverb. XII. 10. *Novit iustus animas iumentorum suorum; viscera autem impiorum crudelia*. Et ideo, ut Dominus populum Iudaicum ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exercere ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quædam circa animalia fieri quæ ad crudelitatem quamdam pertinere videntur. Et ideo prohibuit *ne coqueretur hœdus in lacte matris*, & quod *non alligaretur os bovi trituranti*, & quod *non occideretur mater cum filiis*. Quamvis etiam dici possit, quod hæc prohibita sunt eis in detestationem idololatriæ. Nam Aegyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre ovis incubante, & pullis eius simul captis ad fecunditatem, & fortunam circa nutritionem filiorum: & quia etiam in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum quod inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem vero animalium diversæ speciei ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem ad detestationem idololatriæ Aegyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas coniunctiones habent diversos effectus, (a) & super diversas species rerum. Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiæ. Animalia enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur: & in aspectu coitus anima-lis

(a) Al. & si militer.

lium excitatur homini concupiscentiæ motus. Unde & in traditionibus Iudæorum præceptum invenitur, ut Rabbi Moyses dicit (Lib. III. *Dux errantium* cap. I. inter med. & fin.) ut homines avertant oculos ab animalibus coeuntibus.

Figuralis autem horum ratio est, quia *bovi trituranti*, idest prædicatori deferenti segetes doctrinæ, non sunt necessaria victus subtrahenda, ut Apostolus dicit I. ad Corinth. IX. *Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis*: quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii; & dimittenda est litteralis observantia, quasi mater, sicut in omnibus cæremoniis legis. Prohibetur etiam quod *iumenta*, idest populares homines, *non faciamus coire*, idest coniunctionem habere, *cum alterius generis animantibus*, idest cum Gentilibus, vel Iudæis.

Ad nonum dicendum, quod omnes illæ commixtiones in agricultura sunt prohibitæ ad litteram, in detestationem idolatriæ: quia Aegyptii in venerationem stellarum diversas commixtiones faciebant & in seminibus, & in animalibus, & in vestibus, repræsentantes diversas coniunctiones stellarum. Vel omnes huiusmodi commixtiones variæ prohibentur ad detestationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem: quia quod dicitur, *Non seres vineam tuam altero semine*, est spiritualiter intelligendum, quod in Ecclesia, quæ est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina: & similiter *ager*, idest Ecclesia, *non est seminandus diverso semine*, idest catholica doctrina, & hæretica. Non est etiam simul *arandum in bove*, *& asino*: quia fatuus sapienti in prædicatione non est sociandus, quia unus impedit alium. (*a*)

(a) *Deest solutio ad decimum in codicibus, in edit. Rom. 1570. & Antverpiensi 1612. aliisque veteribus: ubi passim notatur in textu, aut ad marginem* Deest solutio ad 10. *Primus ita supplevit Franciscus Garcia.* Ad decimum dicimus, ex eo quod inanimata fuerunt hominum potestati subiecta, non recte inferri quædam eorum non fuisse prohibenda, qualia sunt aurum, & argentum, & similia, ex quibus idola fabricata fuerunt. Talia enim duplici iure prohibenda fuerunt, vel quia Iudæorum animos in malum pronos poterant ad idololatriam incitare, vel quia sicut ipsa idola, ita omnia illa ex quibus fabricata fuerunt, anathemati subiecta erant, & Deo valde abominanda, quemadmodum in ipsa Scriptura evidenter exprimitur his verbis: *Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema*: sicut & illud Deuter. VII. de egestis (vel egestionibus) humo operiendis duplex ratio assignari potest, litteralis, & mystica. Litteralis est, ne aer a fœtoribus in detrimentum salutis corrumperetur: deinde propter reverentiam quæ tabernaculo fœderis, in quo Deus dicebatur habitare, debebatur, ne scilicet fœtore aliquo dehonestaretur, uti Scriptura ipsa significat Deuter. XXIII. ubi dicto præcepto subiungitur: *Dominus enim tuus ambulat in medio castrorum, ut eruat te, & tradat tibi inimicos tuos, & sint castra tua sancta, & nihil in eis appareat fœditatis, ne derelinquat te.* Mystica est quam Gregorius Moral. V. cap. XIX. posuit, scilicet ut significaretur ut peccata, quæ a mentis nostræ utero, tamquam excrementa quædam fœtida, foras eguntur, beneficio pœnitentiæ essent abscondenda: talis enim est efficacia pœnitentiæ, dicente Davide: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata*: Psal. XXXI. Vide Phil. l. 2. All. Alteram quoque mysticam rationem Glossa ordinaria nobis significavit, scilicet quod terrena fragilitate considerata sordes debemus operire, vel quod terra nostræ fragilitatis aculeo profundæ considerationis sui fossa, sordes peccatorum præcipue elationis, atque superbiæ per humilitatem tergendæ, & purgandæ sunt.

Medices hanc exhibet solutionem, nullam defectus mentionem ingerens. Ad decimum dicitur, quod ratio illarum præceptorum in ipsomet textu assignatur: & primi quidem dum dicitur Deuter. VII. in fine: *Sculptilia eorum igne combures: non concupisces argentum & aurum de quibus facta sunt; neque assumas ex eis tibi quidquam, ne offendas propter ea, quia abominatio est Domini Dei tui*: alterius autem præcepti ratio ibidem redditur, scilicet Deuter. XXIII. dum dicitur: *Dominus Deus tuus ambulat in medio castrorum, ut sint castra tua sancta, & nihil in eis appareat fœditatis.* Figuralis autem ratio esse poterat ut caveamus quæ ad peccatum pertinent, & quod peccata abscondere debemus ab oculis Domini per contritionem, confessionem, & pœnitentiam.

Nicolaius ex edit. Coloniensi sequentem responsionem adoptat, quam retinuere editiones ambæ Patavinæ. Ad decimum dicendum, Deuter. VII. rationabiliter prohiberi argentum & aurum; non ex eo quod hominum potestati subiecta non sint; sed quia sicut ipsa idola, ita & omnia illa ex quibus conflata erant, anathemati subiiciebantur, utpote Deo maxime abominanda. Quod patet ex prædicto capite, ubi subditur: *Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema, sicut & illud est.* Tum etiam ne accepto auro, & argento ex cupiditate facile inciderent in idololatriam, ad quam proni erant Iudæi. Secundum autem præceptum Deuteronomii XXIII. de egestionibus humo operiendis iustum, atque honestum fuit, tum ob munditiam corporalem, tum ob aeris salubritatem conservandam, tum ob reverentiam, quæ debebatur tabernaculo fœderis in castris existenti, in quo Dominus habitare dicebatur; sicut ibi aperte ostenditur, ubi posito illo præcepto, statim subiungitur eius ratio, scilicet. *Dominus Deus ambulat in medio castrorum, ut eruat te &c. ut sint castra tua sancta* (id est munda) *& nihil in eis appareat fœditatis.*

Ra-

Ad undecimum dicendum, quod malefici, & sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus, vel carnibus hominum mortuorum: & ideo ad extirpandum idololatriæ cultum præcepit Dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in Sanctuario, *non inquinarentur in mortibus*, nisi valde propinquorum, scilicet patris, & matris, & huiusmodi coniunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium Sanctuarii: & ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Præceptum etiam est eis *ne ducerent uxorem meretricem, ac repudiatam, sed virginem*, tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali coniugio diminui videretur; tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudo matris; quod maxime tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. Præceptum etiam erat eis *ut non raderent caput, nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuram*, ad removendum idololatriæ ritum: nam sacerdotes Gentilium radebant caput, & barbam. Unde dicitur Baruch VI. 30. *Sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, & capita, & barbam rasam*. Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris, & lanceolis, ut dicitur in III. Regum XVIII. unde contraria præcepta sunt sacerdotibus veteris legis.

Spiritualis autem ratio horum est, quia sacerdotes omnino debent esse immunes *ab operibus mortuis*, quæ sunt opera peccati; & etiam non debent *radere caput*, idest deponere sapientiam; neque *deponere barbam*, idest sapientiæ perfectionem; neque etiam *scindere vestimenta, aut incidere carnes*, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

QUAESTIO CIII.

De duratione præceptorum cæremonialium,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de duratione cæremonialium præceptorum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum præcepta cæremonialia fuerint ante legem.

Secundo, utrum in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi.

Tertio, utrum cessaverint Christo veniente.

Quarto, utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

ARTICULUS I. 552

Utrum cæremoniæ legis fuerint ante legem.

Heb. VII. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod cæremoniæ legis fuerint ante legem. Sacrificia enim, & holocausta pertinent ad cæremonias veteris legis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.) Sed sacrificia, & holocausta fuerunt ante legem: dicitur enim Genes. IV. 3. quod *Cain obtulit de fructibus terræ munera Domino; Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, & de adipibus eorum*. Noe etiam *obtulit holocausta Domino*, ut dicitur Genes. VIII. 20. & Abraham similiter, ut dicitur Genes. XXII. Ergo cæremoniæ veteris legis fuerunt ante legem.

2. Præterea. Ad cæremonias (a) sacrorum pertinet constructio altaris, & eius inunctio. Sed ista fuerunt ante legem: legitur enim Genes. XIII. 18. quod *Abraham ædificavit altare Domino*: & de Iacob dicitur Genes. XXVIII. 18. quod *tulit lapidem, & erexit in titulum, fundens oleum desuper*. Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

3. Præterea. Inter sacramenta legalia primum dicitur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet Genes.

Ratio autem figuralis huius præcepti ex Gregorio (Lib. XXXI. Moral. cap. XIII. a med.) est, ut significaretur, peccata quæ *a mentis nostræ utero tamquam excrementa fœtida egeruntur*, per pœnitentiam tegenda esse, ut Deo accepti simus, iuxta illud Psal. XXXI. 1. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata*; vel iuxta Glossam (ord. implic.) ut cognita miseria conditionis humanæ, sordes mentis elatæ, ac superbæ sub fossa profundæ considerationis per humilitatem tegerentur, & purgarentur.

Vide Admonitionem huic Tomo præfixam cap. II. num. III.

(a) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. cum plurimis exemplis*, Al. sacramentorum.

Genes. XVII. Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem: dicitur enim Genes. XIV. 18. quod *Melchisedech erat sacerdos Dei* (a) *summi*. Ergo cæremoniæ sacramentorum fuerunt ante legem.

4. Præterea. Discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad cæremonias observantiarum, ut supra dictum est (quæst. CII. art. 6. ad 1.) Sed talis distinctio fuit ante legem: dicitur enim Genes. VII. 2. *Ex omnibus mundis animalibus tolle septena & septena, de animantibus vero immundis duo & duo*. Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI. 1. *Hæc sunt præcepta, & cærimoniæ quæ mandavit Dominus Deus* (b) *noster, ut docerem vos*. Non autem indiguissent super his doceri, si prius prædictæ cæremoniæ fuissent. Ergo cæremoniæ legis non fuerunt ante legem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (quæst. CII. art. 2.) cæremoniæ legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, & ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quæ ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultus pertinent ad cæremonias; sicut etiam determinatio eorum per quæ ordinamur ad proximum, pertinet ad præcepta iudicialia, ut supra dictum est (quæst XCIX. art. 4.) Et ideo sicut inter homines communiter erant aliqua iudicialia, non tamen ex auctoritate legis divinæ iustituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quædam cæremoniæ, non quidem ex auctoritate alicuius legis determinatæ, sed solum secundum voluntatem, & devotionem hominum Deum colentium.

Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui & conveniens esset interiori cultui, & etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quæ figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud I. Corinth. X. 11. *Omnia in figura contigebant illis*.

Fuerunt igitur ante legem quædam cæremoniæ, non tamen cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legis lationem institutæ.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi oblationes, & sacrificia, & holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriæ voluntatis, secundum quod eis videbatur conveniens; ut in rebus quas a Deo acceperant, & quas in reverentiam divinam offerebant, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium, & finis.

Ad secundum dicendum, quod etiam sacra quædam instituerunt, quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis distincta divino cultui mancipata.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum circumcisionis præcepto divino fuit statutum ante legem: unde non potest dici sacramentum legis, quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege observatum: & hoc est quod Dominus dicit Ioan. VII. 22. *Circumsio non ex Moyse est, sed ex patribus*. Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum secundum humanam determinationem, qui hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad quartum dicendum, quod distinctio mundorum animalium, & immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit Genes. IX. 3. *Omne quod movetur, & vivit, erit vobis in cibum*; sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua animalium discretio, hoc non erat, quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominationem, vel consuetudinem; sicut & nunc videmus quod aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quæ in aliis comeduntur.

ARTICULUS II. 553

Utrum cæremoniæ veteris legis habuerint virtutem iustificandi tempore legis.

Sup. quæst. XCVIII. *art.* 1. *& quæst.* C. *art.* 12. *& III. dist.* XL. *quæst.* 1. *art.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod cæremoniæ veteris legis habebant virtutem iustificandi tempore legis. Expiatio enim a peccato, & consecratio hominis ad iustificationem pertinent. Sed Exod. XXIX. dicitur, quod per aspersionem sanguinis, & inunctionem

(a) *Vulgata* altissimi. (b) *Vulgata* vester.

olei consecrabantur sacerdotes, & vestes eorum: & Levit. xvi. dicitur, quod sacerdos per aspersionem sanguinis vituli expiabat Sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, & a praevaricationibus eorum, atque peccatis. Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem iustificandi.

2. Praeterea. Id per quod homo placet Deo, ad iustitiam pertinet, secundum illud Psal. x. 8. *Iustus Dominus, & iustitias dilexit*. Sed per caeremonias aliqui Deo placebant, secundum illud Levit. x. 19. *Quomodo potui .... placere Domino in caeremoniis mente lugubri*? Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem iustificandi.

3. Praeterea. Ea quae sunt divini cultus, magis pertinent ad animam quam ad corpus, secundum illud Psal. xviii. 8. *Lex Domini immaculata, convertens animas*. Sed per caeremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur Levit. xiv. Ergo multo magis caeremoniae veteris legis poterant mundare animam iustificando.

Sed contra est quod Apostolus dicit Gal. ii. 21. (a) *Si data esset lex quae posset iustificare, Christus gratis mortuus esset*, idest sine causa. Sed hoc est inconveniens. Ergo caeremoniae veteris legis non iustificabant.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. cii. art. 5. ad 4.) in veteri lege duplex immunditia observabatur: una quidem spiritualis, quae est immunditia culpae; alia *vero* corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum; sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum: & sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quaedam.

Ab hac igitur immunditia caeremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi: quia huiusmodi caeremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo Apostolus dicit ad Hebr. ix. 13. quod *sanguis hircorum, & taurorum, & cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis*. Et sicut ista immunditia quae per huiusmodi caeremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis; ita etiam ipsae caeremoniae *iustitiae carnis* dicuntur ab ipso Apostolo parum supra (vers. 10.) *Iustitiis*, inquit, *carnis usque ad tempus correctionis impositis*.

Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi: & hoc ideo, quia expiatio a peccatis numquam fieri potuit nisi per Christum, *qui tollit (b) peccata mundi*, ut dicitur Ioan. i. 29. Et quia mysterium incarnationis, & passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato, & passo, sicut continent sacramenta novae legis, & ideo non poterant a peccato mundare, sicut Apostolus dicit ad Heb. x. 4. quod *impossibile est sanguine taurorum, aut hircorum auferri peccata*. Et hoc est quod Gal. iv. 9. Apostolus vocat ea *egena, & infirma elementa*: infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare; sed haec infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, idest eo quod non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem coniungi Christo incarnato, & passo; & ita ex fide Christi iustificabantur: cuius fidei quaedam protestatio erat huiusmodi caeremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato (c) mundabat. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim Lev. iv. & v. quod *in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo Sacerdos, & dimittetur ei*, quasi peccatum dimittatur non vi sacrificiorum, sed ex fide, & devotione offerentium. Sciendum est tamen, quod hoc ipsum quod veteris legis caeremoniae a corporalibus munditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis, quae fit per Christum.

Sic igitur patet quod caeremoniae in statu veteris legis non habebant virtutem iustificandi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa sanctificatio sacerdotis, & filiorum eius, & vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quam deputatio ad divinum cultum, & remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut Apostolus dicit (Heb. xiii.) in praefiguratio-

(a) *Vulgata*: Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est. (b) *Vulgata ibi* peccatum. (c) *Ita cum cod. Alcan. aliisque recentiores editiones, insinuante etiam Garcia. Al.* mundabant.

tionem illius sanctificationis qua *Iesus per suum sanguinem sanctificavit populum*. (*a*) Expiatio etiam ad remotionem huiusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpæ: unde etiam Sanctuarium expiari dicitur, quod culpæ subiectum esse non poterat.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes placebant Deo in cæremoniis propter obedientiam, & devotionem, & fidem rei præfiguratæ, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

Ad tertium dicendum, quod cæremoniæ illæ quæ erant institutæ in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis lepræ: quod patet ex hoc quod non adhibebantur huiusmodi cæremoniæ nisi iam emundato. Unde dicitur Levit. XIV. 3. quod *sacerdos egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, præcipiet ei qui purificatur, ut offerat &c.* Ex quo patet quod sacerdos constituebatur iudex lepræ mundatæ, non autem emundandæ. Adhibebantur autem huiusmodi cæremoniæ ad tolendam immunditiam irregularitatis. Dicunt tamen, quod quandoque si contingeret sacerdotem errare in iudicando, miraculose leprosus mundabatur a Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum; sicut etiam miraculose mulieris adulteræ computrescebat femur bibitis aquis in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur Num. V.

ARTICULUS III. 554

Utrum cæremoniæ veteris legis cessaverint in adventu Christi.

2. 2. *quæst.* lxxxvi. *art.* 4. *ad* 1. *&* *II. dist.* xliv. *quæst.* II. *art.* 2. *ad* 3. *&* *IV. dist.* 1. *quæst.* II. *art.* 5. *quæst.* 1. *&* 2. *& dist.* II. *quæst.* 2. *art.* 4. *quæst.* 3. *corp. & quol.* II. *art.* 8. *cor. &* *Rom.* XIV. *lect.* 1. *&* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod cæremoniæ veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim Baruch IV. 1. *Hic est liber mandatorum Dei, & lex quæ est in æternum.* Sed ad legem pertinebant legis cæremoniæ. Ergo legis cæremoniæ in æternum duraturæ erant.

2. Præterea. Oblatio mundati leprosi ad legis cæremonias pertinebat. Sed etiam in Evangelio præcipitur leproso emundato ut huiusmodi oblationes offerat. Ergo cæremoniæ veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Præterea. Manente causa manet effectus. Sed cæremoniæ veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, inquantum ordinabantur ad divinum cultum, etiam præter hoc quod ordinabantur in figuram Christi. Ergo cæremoniæ veteris legis cessare non debuerunt.

4. Præterea. Circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahæ; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis; & aliæ solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4. ad 10.) Sed fides Abrahæ est semper imitanda etiam a nobis, & beneficium creationis, & alia Dei beneficia semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio, & solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Col. II. 16. *Nemo vos iudicet in cibo, aut in potu, aut parte diei festi, aut neomeniæ, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum:* & ad Hebr. VIII. 13. dicitur, quod *dicendo novum testamentum veteravit prius: quod autem antiquatur, & senescit, prope interitum est.*

Respondeo dicendum, quod omnia præcepta cæremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est (quæst. CI. art. 1. & 2.) exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui: qui consistit in fide, spe, & caritate. Unde secundum diversitatem interioris cultus debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distingui interioris cultus. Unus quidem, secundum quem habetur fides, & spes & de bonis cælestibus, & de his per quæ in cælestia introducimur; de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris: & talis fuit status fidei, & spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultus, in quo habetur fides, & spes de cælestibus bonis sicut de quibusdam futuris, (*b*) sed de his per quæ introducimur in cælestia, sicut de præsentibus, vel præteritis: & iste est status novæ legis. Tertius autem status est in

(*a*) *Ita cod. Alcan. aliique, & edit. Patav. Edit. Rom. cum aliis nonnullis* Hæc ergo expiatio. *Nicolaius* Hæc ergo expiatio etiam ad remotionem. (b) *Ita Nicolaius cum codd. Alcan. Tarrac aliisque. Al.* scilicet.

in quo utraque habentur ut praesentia, & nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum: & iste est status beatorum.

In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum *gratiarum actio, & vox laudis*: & ideo dicitur Apocal. XXI. 22. de civitate beatorum: *Templum non vidi in ea: Dominus enim Deus omnipotens templum illius est, & Agnus*. Pari igitur ratione caeremoniae primi status, per quas figurabatur & secundus, & tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt, & aliae caeremoniae induci, quae convenirent statui cultus divini pro tempore illo in quo bona caelestia sunt futura, beneficia autem Dei, per quae ad caelestia introducimur, sunt praesentia.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus dicitur esse in aeternum, secundum moralia quidem simpliciter & absolute, secundum caeremonialia vero quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad secundum dicendum, quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Unde tunc Dominus dixit, *Consummatum est*, ut habetur Ioan. XIX. 30. & ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi iam veritate eorum consummata. In cuius signum in passione Christi velum templi legitur esse scissum, Matth. XXVII. Et ideo ante passionem Christi, Christo praedicante, & miracula faciente, currebant simul lex, & Evangelium: quia iam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit Christus Dominus ante passionem leproso ut legales caeremonias observaret.

Ad tertium dicendum, quod rationes litterales caeremoniarum supra assignatae referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi: & ideo iam veniente eo qui venturus erat, & cultus ille cessat, & omnes rationes ad hunc cultum ordinatae.

Ad quartum dicendum, quod fides Abrahae fuit commendata in hoc quod credidit divinae promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quamdiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahae in circumcisione; sed postquam iam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit, secundum illud Apostoli ad Colos. II. 11. *Circumcisi estis circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Iesu Christi, consepulti ei in baptismo*. Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novae solemnitates succedunt: quia beneficia illi populo exhibita significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo *Phase* succedit festum Passionis Christi, & Resurrectionis: festo *Pentecostes*, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes, in quo fuit data lex spiritus vitae: festo *Neomeniae* succedit festum beatae Virginis, in qua primo apparuit illuminatio Solis, idest Christi per copiam gratiae: festo *Tubarum* succedunt festa Apostolorum: festo *Expiationi* succedunt festa Martyrum, & Confessorum: festo *Tabernaculorum* succedit festum consecrationis Ecclesiae: festo *Coetus*, atque *Collectae* succedit festum Angelorum, vel etiam festum omnium Sanctorum.

ARTICULUS IV. 559

Utrum post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali.

Inf. quaest. CIV. art. 3. cor. & 2. 2. quaest. LXXXVII. art. 1. cor. post med. & quaest. XCIII. art. 1. & quaest. XCIV. art. 3. ad 5. & IV. dist. 1. quaest. II. art. 5. quaest. 3. & 4. & Rom. XIV. & Gal. II.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod post passionem Christi legalia possunt sine peccato mortali observari. Non est enim credendum quod Apostoli post acceptum Spiritum sanctum mortaliter peccaverint: eius enim plenitudine sunt induti virtute ex alto, ut dicitur Luc. ult. Sed Apostoli post adventum Spiritus sancti legalia observaverunt: dicitur enim Act. XVI. quod Paulus circumcidit Timotheum: & Act. XXI. 26. dicitur, quod Paulus secundum consilium Iacobi, *assumptis viris, purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio*. Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Praeterea. Vitare consortia Gentilium ad caeremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus Pastor Ecclesiae: di-

dicitur enim ad Galat. II. 12. quod *cum venissent quidam Antiochiam, subtrahebat, & segregabat se Petrus a Gentilibus*. Ergo absque peccato post passionem Christi legis cæremoniæ observari possunt.

3. Præterea. Præcepta Apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto Apostolorum statutum fuit quod Gentiles quædam de cæremoniis legis observarent: dicitur enim Act. xv. 25. *Visum est Spiritui sancto, & nobis, nihil ultra imponere oneris vobis, quam hæc necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione*. Ergo absque peccato cæremoniæ legales possunt post Christi passionem observari.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. v. 2. *Si circumdamini, Christus nihil vobis proderit*. Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi, & alias cæremonias observare post passionem Christi, est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod omnes cæremoniæ sunt quædam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut & verbis: & in utraque protestatione si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, & quam antiqui Patres habuerunt; tamen quia ipsi præcesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis, & ab eis: Nam ab eis dicebatur: *Ecce virgo concipiet, & pariet filium*: quæ sunt verba futuri temporis: nos autem idem repræsentamus per verba præteriti temporis, dicentes, quod *concepit, & peperit*. Et similiter cæremoniæ veteris legis significabant Christum ut nasciturum, & passurum; nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum, & passum.

Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc suam fidem protestando diceret Christum nasciturum, quod antiqui pie, & veraciter dicebant; ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc cæremonias observaret quas antiqui pie, & fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XIX. cap. xvi. a med.) *Iam non promititur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant; sed annuntiatur, quod natus sit, passus sit, resurrexerit, quod hæc sacramenta quæ a Christianis aguntur, iam personant*.

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc diversimode sensisse videntur Hieronymus, & Augustinus. Hieronymus enim (epist. lxxv. olim XI. inter op. Aug. & sup. illud Gal. II. *Sed cum vidissem*) distinxit duo tempora: unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia non erant mortua, quasi non habentia vim obligatoriam, aut expiativam pro suo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes: statim autem post passionem Christi inceperunt esse non solum mortua, idest non habentia virtutem, & obligationem, sed etiam mortifera, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat, quod Apostoli numquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem, sed solum quadam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Iudæos, & eorum conversionem impedirent. Quæ quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quod illos actus secundum rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tamquam legis cæremonias observantes; sicut si quis pelliculam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causa legalis circumcisionis observandæ.

Sed quia indecens videtur quod Apostoli ea occultarent propter scandalum quæ pertinent ad veritatem vitæ, & doctrinæ, & quod simulatione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium; ideo convenientius Augustinus (epist. xl. olim XX.) distinxit tria tempora: unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua; aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua, & mortifera; tertium autem est tempus medium, scilicet a passione Christi usque ad divulgationem Evangelii; in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Iudæis, poterant illa legalia licite observare, dummodo non sic ponerent spem in eis quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi iustificare non posset. His autem qui convertebantur ex Gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Iudæa genitus erat; Titum autem,

tem, qui ex Gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit Spiritus sanctus ut statim inhiberetur his qui ex Iudaeis convertebantur, observatio legalium, sicut inhibebatur his qui ex Gentilibus convertebantur, Gentilitatis ritus, ut quaedam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tamquam omnino illicitus, & a Deo semper prohibitus; ritus autem legis cessabat, tamquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus.

Ad secundum dicendum, quod secundum Hieronymum (loc. cit. in resp. ad 1.) Petrus simulatorie se a Gentilibus subtrahebat, ut vitaret & Iudaeorum scandalum, quorum erat Apostolus: unde in hoc nullo modo peccavit. Sed Paulus eum similiter simulatorie reprehendit, ut vitaret scandalum Gentilium, quorum erat Apostolus.

Sed Augustinus (loc. sup. cit.) hoc improbat: quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet Gal. 11. in qua nefas est credere aliquid falsum esse, dicit quod *Petrus reprehensibilis erat*. Unde verum est quod Petrus peccavit, & Paulus vere eum, non simulatorie reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tamquam ex Iudaeis converso; sed peccabat in hoc quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Iudaeos, ita quod ex hoc sequeretur Gentilium scandalum.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt quod illa prohibitio Apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spiritualem intellectum; ut scilicet in prohibitione *sanguinis* intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione *suffocati* intelligatur prohibitio violentiae, & rapinae; in prohibitione *immolatorum* intelligatur prohibitio idololatriae: *fornicatio* autem prohibetur tamquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam glossis, quae huiusmodi praecepta mystice exponunt.

Sed quia homicidium, & rapina etiam apud Gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex Gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt, quod ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde Hieronymus super illud Ezech. XLIV. *Omne morticinum &c.* dicit (circ. fin. comment.) „Condemnat sacerdotes, „qui in cibis, & ceteris huiusmodi, haec cupiditate gulae non custodiunt.“

Sed quia sunt quaedam cibaria magis delicata, & gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt haec magis quam alia, prohibita. Et ideo dicendum secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum caeremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio Gentilium, & Iudaeorum simul habitantium. Iudaeis enim propter antiquam consuetudinem *sanguis*, & *suffocatum* erant abominabilia; comestio autem immolatorum simulacris poterat in Iudaeis aggenerare circa Gentiles suspicionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum Gentiles, & Iudaeos. Procedente autem tempore, cessante causa, cessavit & effectus, manifestata evangelicae doctrinae veritate, in qua Dominus docet, quod *nihil quod per os intrat, coinquinat hominem*, ut dicitur Matth. XV. 11. & quod *nihil est reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut I. ad Timoth. IV. 4. dicitur. *Fornicatio* autem prohibetur specialiter, quia Gentiles non reputabant eam esse peccatum.

QUAESTIO CIV.

De praeceptis iudicialibus,

in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de praeceptis iudicialibus: & primo considerandum est de ipsis in communi; secundo de rationibus eorum.

Circa primum quaeruntur quatuor.
Primo, quae sint iudicialia praecepta.
Secundo, utrum sint figuralia.
Tertio de duratione eorum.
Quarto de distinctione eorum.

ARTICULUS I. 556

Utrum ratio praeceptorum iudicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum.

Sup. quaest. XCIX. art. 4. & locis ibi inductis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio praeceptorum iudicialium non

non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. Iudicialia enim præcepta a iudicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quæ non pertinent ad ordinationem iudiciorum. Non ergo præcepta iudicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Præterea. Præcepta iudicialia a moralibus distinguuntur, ut supra dictum est (quæst. xcix. art. 4.) Sed multa præcepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem præceptis secundæ tabulæ. Non ergo præcepta iudicialia dicuntur ex hoc quod ad proximum ordinant.

3. Præterea. Sicut se habent præcepta cæremonialia ad Deum, ita se habent iudicialia præcepta ad proximum, ut supra dictum est (quæst. xcix. art. 4. & quæst. ci. art. 1.) Sed inter præcepta cæremonialia sunt quædam quæ pertinent ad seipsum, sicut observantiæ ciborum, & vestimentorum, de quibus supra dictum est (quæst. cii. art. 6. ad 1. & ad 6.) Ergo præcepta iudicialia non ex hoc dicuntur quod ordinent hominem ad proximum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. xviii. 8. inter cetera bona opera viri iusti: *Si iudicium verum fecerit inter virum & virum*. Sed iudicialia præcepta a iudicio dicuntur. Ergo præcepta iudicialia videntur dici illa quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. xcv. art. 2. & quæst. xcix. art. 3. & 4.) præceptorum cuiuscumque legis quædam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri, vel vitari: & huiusmodi præcepta dicuntur *moralia*, eo quod a ratione dicuntur mores humani. Alia vero præcepta sunt quæ non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti, vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina, vel humana: & huiusmodi sunt determinationes quædam moralium præceptorum. Si igitur determinentur moralia præcepta per institutionem divinam in his per quæ ordinatur homo ad Deum, talia dicentur *præcepta cæremonialia*; si autem in his quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur *præcepta iudicialia*.

In duobus ergo consistit ratio iudicialium præceptorum; scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem; & ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicia exercentur officio aliquorum Principum, qui habent potestatem iudicandi. Ad Principem autem pertinet non solum ordinare de his quæ veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus, qui inter homines fiunt, & de omnibus pertinentibus ad populi communitatem, & regimen. Unde præcepta iudicialia non solum sunt illa quæ pertinent ad lites iudiciorum, sed etiam quæcumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quæ subest ordinationi Principis tamquam supremi iudicis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de præceptis ordinantibus ad proximum, quæ habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in his quæ ordinant ad Deum, quædam sunt moralia, quæ ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum, & colendum; quædam vero sunt cæremonialia, quæ non habent vim obligationis nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quæcumque pertinent ad idoneitatem offerentium, & Deum colentium: homines enim ordinantur in Deum sicut in finem. Et ideo ad cultum Dei pertinet, & per consequens ad cæremonialia præcepta, quod homo habeat quamdam idoneitatem respectu cultus divini. Sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum: hæc enim est comparatio servorum ad dominos, qui id quod sunt, dominorum sunt, secundum Philosophum in I. Polit. (cap. iii. ante med.) Et ideo non sunt aliqua præcepta iudicialia ordinantia hominem in seipso; sed omnia talia sunt moralia: quia ratio, quæ est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quæ ad ipsum pertinent, sicut princeps, vel iudex in civitate. Sciendum tamen, quod quia ordo hominis ad proximum magis subiacet rationi quam ordo hominis ad Deum; plura præcepta moralia inveniuntur per quæ ordinatur homo ad proximum, quam per quæ ordinatur homo ad Deum: & propter hoc etiam oportuit plura esse cæremonialia in lege quam iudicialia.

A R-

ARTICULUS II. 557

Utrum praecepta iudicialia aliquid figurent.

Inf. art. 3. cor. & 2. 2. quaest. LXXXVII. *art. 7. cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta iudicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium caeremonialium praeceptorum quod sint in figuram alicuius rei instituta. Si igitur etiam praecepta iudicialia aliquid figurent, non erit differentia inter iudicialia, & caeremonialia praecepta.

2. Praeterea. Sicut illi populo Iudaeorum data sunt quaedam iudicialia praecepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed iudicialia praecepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quod neque praecepta iudicialia veteris legis aliquid figurarent.

3. Praeterea. Ea quae ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit: quia ea quae Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra dictum est (quaest. CI. art. 2. ad 2.) Sed ea quae sunt proximorum, non excedunt rationem nostram. Ergo per iudicialia, quae ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

Sed contra est quod Exod. XXI. iudicialia praecepta allegorice, & moraliter exponuntur.

Respondeo dicendum, quod dupliciter contingit aliquod praeceptum esse figurale. Uno modo primo & per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum; & hoc modo praecepta caeremonialia sunt figuralia: ad hoc enim sunt instituta ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei, & ad mysterium Christi.

Quaedam vero praecepta sunt figuralia non primo & per se, sed ex consequenti; & hoc modo praecepta iudicialia veteris legis sunt figuralia: non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundum iustitiam, & aequitatem; sed ex consequenti aliquid figurabant, inquantum scilicet totus status illius populi, qui per huiusmodi praecepta disponebatur, figuralis erat, secundum illud I. ad Cor. X. II. *Omnia in figura contingebant illis.*

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta caeremonialia alio modo sunt figuralia quam iudicialia, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod populus Iudaeorum ad hoc electus erat a Deo quod ex eo Christus nasceretur: & ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum, & figuralem, ut Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XXII. cap. XXIV. in princ.) Et propter hoc etiam iudicialia illi populo tradita magis sunt figuralia quam iudicialia aliis populis tradita; sicut etiam bella, & gesta illius populi exponuntur mystice, non autem bella, vel gesta Assyriorum, vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines fuerint.

Ad tertium dicendum, quod ordo ad proximum in populo illo secundum se consideratus pervius erat rationi; sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem: & ex hac parte erat figuralis.

ARTICULUS III. 588

Utrum praecepta iudicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant.

Inf. quaest. CVIII. *art. 1. cor. & art. 2. cor. & ad 4. & 2. 2. quaest.* LXII. *art. 3. ad 1. & quaest.* LXXXI. *art. 1. cor. & IV. dist.* XV. *quaest. 1. art. 5. quaest. 2. ad 5. & quol.* II. *art. 8. &* IV. *art. 13. cor. & Hebr.* VII. *lect. 2.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod praecepta iudicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Praecepta enim iudicialia pertinent ad virtutem iustitiae, nam iudicium dicitur iustitiae executio. Iustitia autem est *perpetua, & immortalis*, ut dicitur Sap. 1. Ergo obligatio praeceptorum iudicialium est perpetua.

2. Praeterea. Institutio divina est stabilior quam institutio humana. Sed praecepta iudicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis praecepta iudicialia legis divinae.

3. Praeterea. Apostolus dicit ad Hebr. VII. 18. quod *reprobatio fit praecedentis mandati propter infirmitatem ipsius, & inutilitatem:* quod quidem verum est de mandato caeremoniali, quod *non poterat facere perfectum iuxta conscientiam servientem solummodo in cibis, & in potibus, & variis baptismatibus, & iustitiis carnis*, ut Apostolus dicit ad Hebr. IX. 9. Sed praecepta in-

iudicialia erant utilia, & efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad iustitiam, & æquitatem inter homines constituendam. Ergo præcepta iudicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. VII. 12. quod *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam & tota lex est translata. Non ergo iudicialia præcepta adhuc obligationem habent.

Respondeo dicendum, quod iudicialia præcepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi; aliter tamen quam cæremonialia.

Nam cæremonialia adeo sunt evacuata, ut non solum sint *mortua*, sed etiam *mortifera* observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum.

Præcepta autem iudicialia sunt quidem *mortua*, quia non habent vim obligandi, non tamen sunt *mortifera*: quia si quis Princeps ordinaret in regno suo illa iudicialia observari, non peccaret; nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tamquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione: talis enim intentio observandi esset mortifera. Et huius differentiæ ratio potest accipi ex præmissis (art. præc.) Dictum est enim, quod præcepta cæremonialia sunt figuralia primo & per se, tamquam instituta principaliter ad figuranda Christi mysteria ut futura: & ideo ipsa observatio eorum præiudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria iam esse completa. Præcepta autem iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum: & ideo, mutato statu illius populi, Christo iam veniente, iudicialia præcepta obligationem amiserunt: lex enim fuit pædagogus ducens ad Christum, ut dicitur ad Gal. III.

¶ Quia tamen huiusmodi iudicialia præcepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolute non præiudicat fidei veritati; sed intentio observandi tamquam ex obligatione legis præiudicat veritati fidei: quia per hoc haberetur quod statu prioris populi adhuc duraret, & quod Christus nondum venisset.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia quidem perpetuo est observanda; sed determinatio eorum quæ sunt iusta, secundum institutionem humanam, vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

Ad secundum dicendum, quod præcepta iudicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis; sed si civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari: non enim eædem leges conveniunt in Democratia, quæ est potestas populi, & in Oligarchia, quæ est potestas divitum, ut patet per Philosophum in sua Politica (Lib. III. cap. V. VI. & IX.) Et ideo etiam mutato statu illius populi, oportuit præcepta iudicialia mutari.

Ad tertium dicendum, quod illa præcepta iudicialia disponebant populum ad iustitiam, & æquitatem, secundum quod conveniebat illi statui. Sed post Christum statum illius populi oportuit mutari, ut iam in Christo non esset discretio Gentilis, & Iudæi, sicut antea erat: & propter hoc oportuit etiam præcepta iudicialia mutari.

ARTICULUS IV. 559

Utrum præcepta iudicialia possint habere aliquam certam divisionem.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod præcepta iudicialia non possint habere aliquam certam divisionem. Præcepta enim iudicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quæ inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cum sint infinita. Ergo præcepta iudicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Præterea. Præcepta iudicialia sunt determinationes moralium. Sed moralia præcepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundum quod reducuntur ad præcepta decalogi. Ergo præcepta iudicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. Præterea. Præcepta cæremonialia quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quædam vocantur *sacrificia*, quædam *observantiæ*. Sed nulla distinctio innuitur in lege præceptorum iudicialium. Ergo videtur quod non habeant certam distinctionem.

Sed contra. Ubi est ordo, oportet quod sit distinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad præcepta iudicialia, per quæ popu-

populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam.

Respondeo dicendum, quod cum lex sit quasi quædam ars humanæ vitæ instituendæ, vel ordinandæ, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem præceptorum: aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret.

Et ideo dicendum est, quod præcepta iudicialia veteris legis, per quæ homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanæ. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest: unus quidem principum populi ad subditos; alius autem subditorum ad invicem; tertius autem eorum qui sunt de populo, ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, & domini ad servum: & secundum istos quatuor ordines distingui possunt præcepta iudicialia veteris legis.

Dantur autem quædam præcepta de institutione principum, & officio eorum, & de reverentia eis exhibenda: & hæc est una pars iudicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones, & venditiones, & iudicia, & pœnas: & hæc est secunda pars iudicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad extraneos, puta de bellis contra hostes, & de susceptione peregrinorum, & advenarum: & hæc est tertia pars iudicialium præceptorum. Dantur etiam in lege quædam præcepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, & uxoribus, & filiis: & hæc est quarta pars iudicialium præceptorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita, sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundum differentiam ordinationis humanæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod præcepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est (quæst. c. art. 3.) & ideo convenienter alia præcepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed præcepta iudicialia, & cæremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione: & ideo distinctionis eorum alia est ratio.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsis rebus quæ per præcepta iudicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem iudicialium præceptorum.

QUAESTIO CV.

De ratione iudicialium præceptorum,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de ratione iudicialium præceptorum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo de ratione præceptorum iudicialium quæ pertinent ad principes.

Secundo de his quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem.

Tertio de his quæ pertinent ad extraneos.

Quarto de his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICULUS I. 566

Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit in III. Polit. (cap. IV. cir. princ.) *ordinatio populi præcipue dependet ex maximo principatu*. Sed in lege non invenitur, qualiter debeat institui supremus princeps; invenitur autem de inferioribus principibus: primo quidem Exod. XVIII. 21. *Provide de omni plebe viros (a) sapientes &c.* & Num. XI. 16. *Congrega mihi septuaginta viros (b) de senioribus Israel*: & Deut. I. 13. *Date ex vobis viros sapientes, & gnaros &c.* Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. Præterea. *Optimi est optima adducere*, ut Plato dicit (in Timæo, aliquant. a princ.) Sed optima ordinatio civitatis, vel populi cuiuscumque est ut gubernetur per Regem: quia huiusmodi regnum maxime repræsentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat a principio. Igitur lex debuit Regem populo instituere, & non permittere hoc eorum arbitrio, sicut permittitur Deuteron. XVII. 14. *Cum dixeris, Constituam super me Regem . . . . eum constitues &c.*

3. Præterea. Sicut dicitur Matth. XII. 25. *omne regnum (c) in seipsum divisum desolabitur*: quod etiam experimento patuit in

(a) *Vulgata* potentes. (b) *Ibid.* de senibus. (c) *Ibid.* divisum contra se.

in populo Iudæorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa. Sed lex præcipue debet intendere ea quæ pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos Reges: nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci, sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem Prophetam III. Reg. XI.

4. Præterea. Sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quæ ad Deum pertinent, ut patet Hebr. V. ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus, & Levitis, qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimæ, & primitiæ, & multa alia huiusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur; & præcipue cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet Exod. XXIII. 8. *Non accipietis munera, quæ excæcant etiam prudentes, & subvertunt verba iustorum.*

5. Præterea. Sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus Regem instituendo, instituit ius tyrannicum: dicitur enim I. Reg. VIII. 11. *Hoc erit ius Regis qui imperaturus est vobis: filios vestros tollet &c.* Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

Sed contra est quod populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur Num. XXIV. 5. *Quam pulchra sunt tabernacula tua Iacob, & tentoria tua Israel!* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

Respondeo dicendum, quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate, vel gente duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, & omnes talem ordinationem amant, & custodiunt, ut dicitur in II. Polit. (cap. I.) Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatuum; cuius cum sint diversæ species, ut Philosophus tradit in III. Polit. (cap. V.) (a) præcipuæ tamen sunt *Regnum*, in quo unus principatur secundum virtutem; & *Aristocratia*, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate, vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem, qui omnibus præsit; & sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem: & tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. (b) Talis vero est omnis politia bene commixta ex *Regno*, inquantum unus præest; & *Aristocratia*, inquantum multi principantur secundum virtutem; & ex *Democratia*, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, & ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses, & eius successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes, quod est quædam species *regni*. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem: dicitur enim Deut. I. 15. *Tuli de vestris tribubus viros sapientes & nobiles, & constitui eos principes*: & hoc erat *aristocraticum*. Sed *democraticum* erat quod isti de omni populo eligebantur: dicitur enim Exod. XVIII. 21. *Provide de omni plebe viros sapientes &c.* & etiam quod populus eos eligebat: unde dicitur Deuter. I. 13. *Date ex vobis viros sapientes &c.* Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

Ad primum ergo dicendum, quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur: unde dicitur Deuter. VII. 6. *Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris.* Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit: & hoc est quod Moyses petivit Num. XXVII. 16. *Provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis hominem qui sit super multitudinem hanc*: & sic ex Dei ordinatione institutus est Iosue in principatu post Moysen: & de singulis iudicibus qui post Iosue fuerunt, legitur, quod Deus *suscitavit populo salvatorem*; & quod *spiritus Domini fuit in eis*, ut patet Iudic. II. & III. Et ideo etiam electionem Regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit, ut patet Deut. XVII. 15. *Eum* con-

(a) *Ita codd. Camer. & Alcan. quos sequuntur Nicolaius, & edit. Patav. Edit. Rom.* præcipue tamen est unum regimen, in quo unus &c. (b) *Ita edit. Patav. an. 1712. Nicolaius cum cod. Tarrac.* Talis est enim omnis politia, *Edit. Rom. cum cod. Camerac.* Talis est enim (*Garcia vero*) optima politia. *Cod. Alcan.* Politica.

constituet Regem quem Dominus Deus tuus elegerit.

Ad secundum dicendum, quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem, quae Regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius cui talis potestas conceditur: quia *non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas*, ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. VIII.) Perfecta autem virtus in paucis invenitur: & praecipue Iudaei crudeles erant, & ad avaritiam proni; per quae vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis Regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem, & gubernatorem in eorum custodiam; sed postea Regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel I. Reg. VIII. 7. *Non te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos*. Instituit tamen a principio circa Regem instituendum, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit, ut scilicet in eius electione expectarent iudicium Domini, & ut non facerent Regem alterius gentis: quia tales Reges solent parum affici ad gentem cui praeficiuntur, & per consequens non curare de ea. Secundo ordinavit circa Reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet non multiplicarent currus, & equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias: quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, & iustitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum, ut scilicet semper legerent, & cogitarent de lege Dei, & semper essent in Dei timore, & obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a iustitia declinarent.

Ad tertium dicendum, quod divisio regni, & multitudo Regum magis est populo illi data in poenam pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra Regem David iustum moverant, quam ad eorum profectum. Unde dicitur Os. XIII. 11. *Dabo tibi Regem in furore meo*: & Os. VIII. 4. *Ipsi regnaverunt, & non ex me: principes extiterunt, & non cognovi*.

Ad quartum dicendum, quod sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur: & hoc ideo, ut in maiori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit ut eis specialia quaedam deputarentur tam in decimis, quam in primitiis, quam etiam in oblationibus, & sacrificiis, ex quibus viverent. Sed principes, sicut dictum est (in corp. art.) assumebantur ex toto populo: & ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant; & praecipue cum Dominus prohiberet etiam in lege ne superabundarent divitiis, aut magnifico apparatu: tum quia non erat facile quin ex his in superbiam, & tyrannidem erigerentur: tum etiam quia si principes non erant multum divites, & erat laboriosus principatus, & sollicitudine plenus, non multum affectabatur a popularibus; & sic tollebatur seditionis materia.

Ad quintum dicendum, quod illud ius non debebatur Regi ex institutione divina, sed magis praenuntiabatur usurpatio Regum, qui sibi ius iniquum constituunt, in tyrannidem degenerantes, & subditos depraedantes: & hoc patet per hoc quod in fine subdit: *Vosque eritis ei servi*: quod proprie pertinet ad tyrannidem: quia tyranni suis subditis principantur ut servis: unde hoc dicebat Samuel ad terrendum eos, ne Regem peterent: sequitur enim: *Noluit autem audire populus vocem Samuelis*. Potest tamen contingere quod bonus Rex absque tyrannide filios tollat, & constituat tribunos, & centuriones, & multa accipiat a subditis suis propter commune bonum procurandum.

ARTICULUS II. 561

Utrum convenienter fuerint tradita praecepta iudicialia quantum ad popularium convictum.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerint tradita praecepta iudicialia quantum ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacifice vivere ad invicem, si unus accipiat ea quae sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege: dicitur enim Deut. XXIII. 24. *Ingressus vineam proximi tui comede uvas quantum tibi placuerit*. Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. Praeterea. Ex hoc maxime multae civitates, & regna destruuntur, quod pos-

possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit in II. Polit. (cap. VII. ante med.) Sed hoc fuit introductum in veteri lege: dicitur enim Num. XXVII. 8. *Homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam eius transibit hereditas*. Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

3. Praeterea. Societas hominum maxime conservatur per hoc quod homines emendo, & vendendo sibi invicem res suas communicant, quibus indigent, ut dicitur in I. Polit. (cap. V. & VII.) Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis: mandavit enim quod possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno Iubilaei, ut patet Levit. XXV. Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. Praeterea. Necessitatibus hominum maxime expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum: quae quidem promptitudo tollitur per hoc quod creditores accepta non reddunt: unde dicitur Eccli. XXIX. 10. *Multi non causa nequitiae non feneraii sunt, sed fraudari gratis timuerunt*. Hoc autem induxit lex primo quidem quia mandavit Deut. XV. 2. *Cui debetur aliquid ab amico, vel proximo, ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est Domini*: & Exod. XXII. 10. dicitur, quod *si praesente domino, animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur*. Secundo quia aufertur ei securitas quae habetur per pignus: dicitur enim Deut. XXIV. 10. *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum eius ut pignus auferas*: & iterum 12. *Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei*. Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

5. Praeterea. Ex defraudatione depositi maximum periculum imminet; & ideo est maxima cautela adhibenda: unde etiam dicitur II. Machab. III. 15. quod *sacerdotes invocabant eum de caelo qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret*. Sed in praeceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur: dicitur enim Exod. XXII. quod in amissione depositi statur iuramento eius apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. Praeterea. Sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quaecumque alia huiusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatae domus conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod praecipitur Levit. XIX. 13. *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*.

7. Praeterea. Cum frequenter immineat iudiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad iudicem. Inconvenienter igitur statuit lex Deut. XVII. ut irent ad unum locum expedituri iudicium de suis dubiis.

8. Praeterea. Possibile est non solum duos, sed etiam tres, vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur Deuteron. XIX. 15. *In ore duorum, vel trium testium stabit omne verbum*.

9. Praeterea. Poena debet taxari secundum quantitatem culpae: unde dicitur etiam Deut. XXV. 2. *Pro mensura peccati erit & plagarum modus*. Sed quibusdam aequalibus culpis lex statuit inaequales poenas: dicitur enim Exod. XXII. 1. quod *restituet fur quinque boves pro uno bove, & quatuor oves pro una ove*. Quaedam etiam non multum gravia peccata gravi poena puniuntur, sicut Numer. XV. lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato: filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet *comessationibus vacabat, & conviviis*, mandatur lapidari Deut. XXI. Igitur inconvenienter in lege sunt institutae poenae.

10. Praeterea. Sicut Augustinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. XI. cir. princ.) *octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem*. Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. *Damnum* quidem, sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum, vel quadruplum: *vincula* vero, sicut Num. XV. mandatur de quodam, quod in carcerem includatur: *verbera* vero, sicut Deut. XXV. 2. *Si eum qui peccavit, dignum viderint plagis, prosternent, & coram se facient verberari*: *ignominiam* etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quae tollebat calceamentum illius, & spuebat in faciem illius: *mortem* etiam inferebat, ut patet etiam Levit. XX. 9. *Qui maledixerit patri suo, aut matri, morte moriatur*: *poenam* etiam *talionis* lex induxit, dicens Exod. XXI. 24. *Oculum pro oculo, dentem pro dente*. Inconveniens igitur videtur quod alias duas poenas, scilicet *exilium*, & *servitutem*, lex vetus non inflixit.

11. Praeterea. Poena non debetur nisi culpae. Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis in-

infligitur pœna Exod. xxi. 29. *Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum, aut mulierem*: & Levit. xx. 16. dicitur: *Mulier quæ succubuerit cuilibet iumento, simul interficiatur cum eo*. Sic igitur videtur quod inconvenienter quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

12. Præterea. Dominus mandavit Exod. xxi. quod homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multo minus reputatur quam occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari pœna homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur Deut. xxi. 1. quod *quando inventum fuerit cadaver occisi hominis, & ignorabitur cædis reus, seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento quæ non traxit iugum, nec terram scidit vomere, & ducent eam ad vallem asperam, atque saxosam, quæ numquam arata est, nec sementem recepit, & cædent in ea cervices vitulæ*.

Sed contra est quod pro speciali beneficio commemoratur in Psal. cxlvii. 20. *Non fecit taliter omni nationi, & iudicia sua non manifestavit eis*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus in II. de civit. Dei (cap. xxi. cir. med.) introducit a Tullio dictum, *populus est cetus multitudinis, iuris consensu, & utilitatis communione sociatus*. Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem iustis præceptis legis ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem: una quidem quæ fit auctoritate principum; alia autem fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscuiusque disponi potest quod eius subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subiecti sunt homines, oportet quod iudicia inter homines exerceantur, & pœna malefactoribus inferantur. Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessæ: & ideo propria auctoritate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, & aliis huiusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim iudices, ut patet Deut. xvi. 18. *Iudices & magistros constitues in omnibus portis eius, ut iudicent populum iusto iudicio*. Instituit etiam iustum iudicii ordinem: unde dicitur Deut. i. 16. *Quod iustum est, iudicate: sive civis ille sit, sive peregrinus, nulla erit personarum distinctio*. Sustulit etiam occasionem iniusti iudicii, acceptionem munerum iudicibus prohibendo, ut patet Exod. xxiii. & Deut. xvi. Instituit etiam numerum testium duorum, vel trium, ut patet Deut. xvii. & xix. Instituit etiam certas pœnas pro diversis delictis, ut post dicetur (in resp. ad 10.)

Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus in II. Pol. (cap. iii.) quod possessiones sint distinctæ, & usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur.

Et hæc tria fuerunt in lege statuta. Primo enim ipsæ possessiones divisæ erant in singulos: dicitur enim Num. xxxiii. 53. *Ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis*. Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus dicit in II. Pol. (cap. v. & vii.) ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit. Unum quidem, ut secundum numerum hominum æqualiter dividerentur: unde dicitur Num. xxxiii. 54. *Pluribus dabitis latiorem, & paucioribus angustiorem*. Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad huiusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu filius, secundo autem filia, tertio fratres, quarto patrui, quinto quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam ulterius lex statuit ut mulieres quæ sunt heredes, nuberent suæ tribus hominibus, ut habetur Num. xxxvi.

Secundo vero instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis: (a) & primo quantum ad curam: præceptum est enim Deut. xxii. 1. *Non videbis bovem, & ovem fratris tui errantem, & præteribis; sed reduces fratri tuo*: & similiter de aliis: secundo quantum ad fructum: concedebatur enim communiter quantum ad omnes ut ingressus in vineam amici licite comedere posset, dum tamen extra non deferret; quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinque-

(a) *Ita Garcia ex cod. Tarrac. & Conrado, quem sequuntur editi passim. In edit. Rom. deest* primo. *Cod. Alcan.* esset communis prim *: quod legendum putat Madalena* proprie *vel* patria. *An pro* primo *errante manu scriptum est?*

querentur manipuli obliti, & fructus, & racemi remanentes, ut habetur Lev. XIX. & Deut. XXIV. & etiam communicabantur ea quae nascebantur in septimo anno, ut habetur Exod. XXIII. & Levit. XXV.

Tertio vero statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini: unam pure gratuitam: unde dicitur Deut. XIV. 28. *Anno tertio separabis aliam decimam; venientque Levites, & peregrinus, & pupillus, & vidua, & comedent, & saturabuntur*: aliam vero cum recompensatione utilitatis, sicut per venditionem, & emptionem, & locationem, & conductionem, & per mutuum, & iterum per depositum; de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certae in lege. Unde patet quod lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Apostolus dicit Rom. XIII. 8. *qui diligit proximum, legem implevit*: quia scilicet omnia praecepta legis, praecipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinati videntur ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quod homines sibi invicem bona communicent: quia dicitur I. Ioan. III. 17. *Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, & clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?* Et ideo intendebit lex homines assuefacere ut facile sibi invicem bona sua communicarent; sicut & Apostolus I. ad Tim. VI. 18. divitibus mandat *facile tribuere, & communicare*. Non autem facile communicativus est qui non sustinet quod proximus aliquid modicum de suo accipiat absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre; ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur; quae inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis amicitia confirmatur, & assuefiunt homines ad aliquid facile communicandum.

Ad secundum dicendum, quod lex non statuit, quod mulieres succederent in bonis paternis, nisi ex defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset, si eius hereditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, praecipiens ut mulieres succedentes in hereditate paterna nuberent suae tribus hominibus, ad hoc quod sortes tribuum non confunderentur, ut habetur Num. ult.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Polit. (cap. V.) *regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis, vel gentis*. Unde, sicut ipse dicit (ibid.) apud quasdam Gentilium civitates statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant; & ita necesse erit civitatem, vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus ad huiusmodi periculum removendum sic ordinavit quod & necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; & tamen periculum removit, praecipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret: & hoc instituit, ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia vero domus urbanae non erant sorte distinctae, ideo concessit quod in perpetuum vendi possent, sicut & mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus vero quae non erant in urbe, sed in villa muros non habente, in perpetuum vendi non poterant: quia huiusmodi domus non construuntur nisi ad cultum, & ad custodiam possessionum. Et ideo lex congrue statuit idem ius circa utrumque.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est (in resp. ad 1.) intentio legis erat assuefacere homines suis praeceptis, ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maxime est amicitiae fomentum: & hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quae gratis, & absolute donantur, sed etiam in his quae mutuo conceduntur: quia huiusmodi subventio frequentior est, & pluribus necessaria. Huiusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primo quidem ut faciles se praeberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur Deuter. XV. Secundo ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omni-

no vitæ necessaria accipiendo ; & si accepta fuerint, quod statim restituerentur. Dicitur enim Deut. XXIII. 19. *Non fenerabéris fratri tuo ad usuram*: & XXIV. 6. *Non accipies loco pignoris inferiorem, & superiorem molam, quia animam suam apposuit tibi:* & Exod. XXII. 26. dicitur: *Si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante Solis occasum reddes ei*. Tertio ut non importune exigerent : unde dicitur Exod. XXII. 25. *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor:* & propter hoc etiam mandatur Deut. XXIV. 13. *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingrederis in domum eius, ut pignus auferas; sed stabis foris, & ille tibi proferet quod habuerit:* tum quia domus est tutissimum uniuscuiusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur : tum etiam quia non concedit creditori ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minus indiguerit. Quarto instituit quod in septimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat ut illi qui commode reddere possent, ante septimum annum redderent, & gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ea dilectione qua etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia vero mutuata hæc lex statuit ut propter negligentiam eius cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur, vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero, eo præsente, & diligenter custodiente, mortua fuerint, vel debilitata, non cogebatur restituere; & maxime si erant mercede conducta : quia ita etiam potuissent mori, & debilitari apud mutuantem: & ita si conservationem animalis consequeretur, iam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, & non esset gratuitum mutuum. Et maxime hoc observandum erat, quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium : unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam æquitatem ut saltem tantum restitueret, quantum usus animalis mortui, vel debilitati conduci potuisset.

Ad quintum dicendum, quod hæc differentia est inter mutuum, & depositum, quia mutuum traditur in utilitatem eius cui traditur, sed depositum traditur in utilitatem deponentis: & ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum depositum. Depositum enim perdi poterat dupliciter. Uno modo ex causa inevitabili vel naturali, puta si esset mortuum, vel debilitatum animal depositum; vel extrinseca, puta si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum a bestia; in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat; in aliis autem supradictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solum ad expurgandam suspicionem fraudis tenebatur iuramentum præstare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, puta per furtum; & tunc propter negligentiam custodis reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est (in resp. ad. 4.) ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiamsi debilitatum, aut mortuum fuisset in eius absentia: de minori enim negligentia tenebatur quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad sextum dicendum, quod mercenarii, qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quærentes quotidianum; & ideo lex provide ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum: & ideo non est eadem ratio in utroque.

Ad septimum dicendum, quod iudices ad hoc inter homines constituuntur ut determinent quod ambiguum inter homines circa iustitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum. Uno modo apud simplices: & ad hoc dubium tollendum mandatur Deut. XVI. 18. *ut iudices, & magistri constituentur per singulas tribus, ut iudicarent populum iusto iudicio*. Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos: ideo ad hoc dubium tollendum constituit lex ut omnes recurrerent ad locum principalem a Deo electum, in quo & summus Sacerdos esset, qui determinaret dubia circa cæremonias divini cultus, & summus iudex populi, qui determinaret quæ pertinent ad iudicia hominum; sicut etiam nunc per appellationem, vel per consultationem causæ ab inferioribus iudicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur Deut. XVII. 8. *Si difficile, & ambi-*

biguum apud te iudicium prospexeris, & iudicum extra portas tuas videris verba variari, ascende ad locum, quem elegerit Dominus, venies que ad sacerdotes Levitici generis, & ad iudicem qui fuerit in illo tempore. Huiusmodi autem ambigua iudicia non frequenter emergebant: unde ex hoc populus non gravabatur.

Ad octavum dicendum, quod in negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio, & infallibilis; sed sufficit aliqua coniecturalis probabilitas, secundum quam Rhetor persuadet. Et ideo licet sit possibile duos, aut tres testes in mendacium convenire; non tamen est facile, nec probabile quod conveniant: & ideo accipitur eorum testimonium tamquam verum, & praecipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quod non de facili a veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissime examinarentur, & graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur Deuter. XIX. Fuit autem aliqua ratio huiusmodi numeri determinandi ad significandum infallibilem veritatem personarum divinarum: quae quandoque numerantur duae, quia Spiritus sanctus est nexus duorum; quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud Ioan. VIII. 17. *In lege vestra scriptum est, quia duorum hominum testimonium verum est*. (tract. XXXVI. in Ioan. ad fin.)

Ad nonum dicendum, quod non solum propter gravitatem culpae, sed etiam propter alias causas gravis poena infligitur: primo quidem propter quantitatem peccati, quia maiori peccato, ceteris paribus, poena gravior debetur; secundo propter peccati consuetudinem, quia a peccatis consuetis non facile homines abstrahuntur nisi per graves poenas; tertio propter multam concupiscentiam, vel delectationem in peccato, ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi propter graves poenas; quarto propter facilitatem committendi peccatum, & iacendi in ipso: huiusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus etiam circa unum & idem factum. Quorum primus est, quando involuntarius peccatum committit; tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur a poena: dicitur enim Deuteron. XXII. 26. quod *puella quae opprimitur in agro, non est rea mortis: quia clamavit, & nullus affuit qui liberaret eam*. Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum: & tunc poena secundum veritatem iudicii diminui debet; nisi forte propter communem utilitatem poena aggravetur ad abstrahendum homines ab huiusmodi peccatis, sicut dictum est (hic sup.) Secundus gradus est, quando quis per ignorantiam peccavit: & tunc aliquo modo reus reputabatur propter negligentiam addiscendi; sed tamen non puniebatur per iudices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia: unde dicitur Levit. IV. 27. *Anima quae peccaverit per ignorantiam... offeret capram immaculatam*. Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia praecepti divini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est, quando aliquis ex superbia peccabat, idest ex certa electione, vel ex certa malitia: & tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus est, quando peccabat per protervíam, & pertinaciam: & tunc quasi rebellis, & destructor ordinationis legis omnino occidendus erat. Secundum hoc dicendum est, quod in poena furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat: & ideo pro furto aliarum rerum quae de facili custodiri possunt a furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri a furto, quia pascuntur in agris: & ideo frequentius contingebat quod oves furto subtraherentur: unde lex maiorem poenam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficilius custodiuntur, quia habentur in agris, & non ita pascuntur gregatim, sicut oves: & ideo adhuc hic maiorem poenam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur: & hoc dico, nisi forte idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solum duplum restituebat, sicut & in ceteris furtis: poterat enim haberi praesumptio, quod cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundum Glossam (ordin princ. cap. XXII. Exod.) quod bos habet quinque utilitates, quia immolatur, arat, pascit carnibus, lac dat, & corium etiam diversis usibus ministrat: & ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis etiam habet

libet quatuor utilitates, quia immolatur, pascit, lac dat, & lanam ministrat. Filius autem contumax, non quia comedebat, & bibebat, occidebatur, sed propter contumaciam, & rebellionem, quæ semper morte puniebatur, ut dictum est (hic supr.) Ille vero qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tamquam legis violator, quæ sabbatum observari præcipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra dictum est (quæst. c. art. 5. in corp. & ad 2.) unde occisus fuit tamquam infidelis.

Ad decimum dicendum, quod lex vetus pœnam mortis infligit in gravioribus criminibus, scilicet in his quæ contra Deum peccantur, & in homicidio, & in furto hominum, & in irreverentia ad parentes, & in adulterio, & in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit pœnam damni; in percussuris autem, & mutilationibus induxit pœnam talionis; & similiter in peccato falsi testimonii: in aliis autem minoribus culpis induxit pœnam flagellationis, vel ignominiæ. Pœnam autem servitutis induxit in duobus casibus. In uno quidem, quando septimo anno remissionis ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti, ut liber exiret: unde pro pœna ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. Secundo infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur Exod. XXII. Pœnam autem exilii universaliter lex non statuit: quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis: unde si quis a populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriæ: & ideo I. Reg. XXVI. 19. dicitur, quod David dixit ad Saul: *Maledicti sunt qui eicerunt me hodie, ut non habitem in hereditate Domini, dicentes: Vade, servi diis alienis.* Erat tamen aliquod particulare exilium: dicitur enim Deut. XIX. quod qui percusserat proximum suum nesciens, & qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobabatur, ad unam urbium refugii confugiebat, & ibi manebat usque ad mortem summi Sacerdotis: tunc enim ei licebat ad domum suam redire: quia in universali damno populi consueverunt particulares iræ sedari; & ita proximi defuncti non sic proni erant ad eius occisionem.

Ad undecimum dicendum, quod animalia bruta mandabantur occidi; non propter aliquam ipsorum culpam, sed in pœnam dominorum, qui talia animalia non custodierant ab huiusmodi peccatis: & ideo magis puniebatur dominus, si bos cornupeta fuerat ab heri & nudius tertius, in quo casu poterat occurri periculo, quam si subito cornupeta efficeretur.

Vel occidebantur animalia in detestationem peccati, & ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio litteralis illius mandati fuit, ut Rabbi Moyses dicit (Lib. III. *Dux errant.* cap. XLI. a med.) quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulæ fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria: quorum unum est quod seniores citatis iurabant, nihil se prætermisisse in custodia viarum; aliud est, quia ille cuius erat vitula, damnificabatur in occisione animalis, ut si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur; tertium est, quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo ad vitandum utrumque damnum homines civitatis de facili manifestarent homicidam, si scirent; & raro poterat esse quin aliqua verba, vel indicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, & in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulæ, quæ est animal utile, & fortitudine plenum, præcipue antequam laboret sub iugo, significabatur quod quicumque hocidium fecisset, quamvis esset utilis, & fortis, occidendus erat, & morte crudeli, quod cervicis concisio significabat; & quod tamquam vilis, & abiectus a consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quod vitula occisa in loco aspero, & inculto relinquebatur in putredinem convertenda. Mystice autem per vitulam de armento significatur caro Christi, quæ non traxit iugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere, idest seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi, per quam purgantur omnia peccata, & diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

A R-

ARTICULUS III. 562

Utrum iudicialia praecepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod iudicialia praecepta non fiut convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus Act. x. 34. *In veritate comperi, quoniam non est acceptor personarum Deus; sed in omni gente qui timet Deum, & operatur iustitiam, acceptus est illi.* Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur Deuter. xxiii. 3. quod *Ammonites, & Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt in Ecclesiam Domini in aeternum*; e contrario autem ibidem 7. praecipitur de quibusdam gentibus: *Non abominaberis Idumaeum, quia frater tuus est; nec Aegyptium, quia advena fuisti in terra eius.*

2. Praeterea. Ea quae non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam poenam. Sed quod homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate eius. Ergo inconvenienter mandatur Deuter. xxiii. 2. quod *eunuchus, & ex scorto natus non ingrediatur Ecclesiam Domini.*

3. Praeterea. Lex vetus misericorditer mandavit ut advenae non affligantur: dicitur enim Exod. xxii. 21. *Advenam non contristabis, neque affliges eum: advenae enim & ipsi fuistis in terra Aegypti:* & xxiii. 9. *Peregrino molestus non eris: scitis enim advenarum animas, quia & ipsi peregrini fuistis in terra Aegypti.* Sed ad afflictionem alicuius pertinet quod usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit Deuter. xxiii. ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

4. Praeterea. Multo magis appropinquant nobis homines quam arbores. Sed his quae sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum, & effectum dilectionis impendere, secundum illud Eccli. xiii. 19. *Omne animal diligit simile sibi, sic & omnis homo proximum sibi.* Inconvenienter igitur Dominus Deuter. xx. mandavit quod de civitatibus hostium captis omnes interficerent, & tamen arbores fructiferas non succiderent.

5. Praeterea. Bonum commune secundum virtutem est bono privato praeferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quaeritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur Deuter. xx. quod imminente praelio, aliqui domum remittantur, puta qui aedificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

6. Praeterea. Ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quod homo sit formidolosus, & corde pavidus, culpabile est, contrarium enim est virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur a labore praelii excusabantur formidolosi, & pavidum cor habentes.

Sed contra est quod Sapientia divina dicit Prov. viii. 8. *Iusti sunt omnes sermones mei: non est in eis pravum quid, neque perversum.*

Respondeo dicendum, quod cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter: uno modo pacifice; alio modo hostiliter: & quantum ad utrumque modum ordinandum lex convenientia praecepta continebat.

Tripliciter enim offerebatur Iudaeis occasio ut cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini; alio modo quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenae: & quantum ad utrumque lex misericordiae praecepta posuit: nam Exod. xxii. 21. dicitur: *Advenam non contristabis.* & xxiii. 9. dicitur: *Peregrino molestus non eris.* Tertio vero quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium, & ritum admitti volebant; & in his quidam ordo attendebatur: non enim statim recipiebantur quasi cives; sicut etiam apud quosdam Gentilium statutum erat ut non reputarentur cives, nisi qui ex avo, vel atavo cives existerent, ut Philosophus dicit in III. Pol. (cap. 1. a med.) Et hoc ideo, quia si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quae sunt populi, possent multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Iudaeos, scilicet de Aegyptiis, apud quos nati fuerant, & nutriti, & de Idumaeis filiis Esau fratris Iacob in tertia generatione reciperentur in consortium populi: quidam vero, quia hostiliter se ad eos habuerant, sicut Ammonitae, & Moabitae, numquam in consortium populi admitterentur: Amalecitae autem, qui magis eis fuerant adversati, & cum eis nul-

nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur: dicitur enim Exod. XVII. 16. *Bellum Dei erit contra Amalec a generatione in generationem*.

Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis lex convenientia præcepta tradidit. Nam primo quidem instituit, ut bellum iuste iniretur: mandatur enim Deut. XX. quod cum accederent ad expugnandam civitatem, offerrent ei primo pacem. Secundo instituit ut fortiter bellum inceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam: & ad hoc melius observandum instituit quod imminente prælio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei. Tertio mandavit ut impedimenta prælii removerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta præstare. Quarto instituit ut victoria moderate uterentur, parcendo mulieribus, & parvulis, & etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

Ad primum ergo dicendum, quod homines nullius gentis exclusit lex a cultu Dei, & ab his quæ pertinent ad animæ salutem: dicitur enim Exod. XII. 48. *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, & facere Phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum eius; & tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terræ*. Sed in temporalibus quantum ad ea quæ pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra dicta (in corp. art.) sed quidam in tertia generatione, scilicet Aegyptii, & Idumæi: alii vero perpetuo excludebantur in detestationem culpæ præteritæ, sicut Moabitæ, & Ammonitæ, & Amalecitæ. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant, & peccare desistant; ita etiam propter aliquod peccatum gens, vel civitas potest puniri, ut alii a simili peccato abstineant. Poterat tamen dispensative aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum; sicut Iudith XIV. 6. dicitur, quod *Achior dux filiorum Ammon appositus est ad populum Israel, & omnis successio generis eius:* & similiter Ruth Moabitis, quæ *mulier virtutis erat*. Licet possit dici, quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in III. Polit. (cap. III. a med.) dupliciter aliquis dicitur esse civis, uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quæ sunt civium, puta dare consilium, vel iudicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personæ, & pueri, & senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his quæ pertinent ad commune. Ideo ergo spurii propter vilitatem originis excludebantur ab Ecclesia, idest a collegio populi, usque ad decimam generationem; & similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, & præcipue in populo Iudæorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem. Nam etiam apud Gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit in II. Polit. (cap. VII. cir. med.) Tamen quantum ad ea quæ ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenæ, ut dictum est (in corp. art. & ad I.) Dicitur enim Isa. LVI. 3. *Non dicat filius advenæ, qui adhæret Domino, dicens, Separatione dividet me Dominus a populo suo: & non dicat eunuchus, Ecce ego lignum aridum*.

Ad tertium dicendum, quod accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis, sed ex quadam permissione, propter pronitatem Iudæorum ad avaritiam, & ut magis pacifice se haberent ad extraneos, a quibus lucrabantur.

Ad quartum dicendum, quod circa civitates hostium quædam distinctio adhibebatur. Quædam enim erant remotæ, non de numero illarum urbium quæ eis erant repromissæ: & in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei; mulieribus autem, & infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quæ erant eis repromissæ, omnes mandabantur interfici propter iniquitates eorum priores; ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divinæ iustitiæ executorem mittebat: dicitur enim Deut. IX. 5. *Quia illæ egerunt impie, introeunte te, deletæ sunt*. Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cuius ditioni civitas, & eius territorium erat subiiciendum.

Ad quintum dicendum, quod novus

adi-

aedificator domus, aut plantator vineae, vel desponsator uxoris excludebantur a praelio propter duo. Primo quidem quia ea quae homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, & per consequens eorum amissionem timere: unde probabile erat quod ex tali amore magis mortem timerent, & sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundo quia, sicut Philosophus dicit in II. Phys. (text. 56.) *infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo*. Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt, & etiam populus considerans hoc horreret, huiusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem a praelio.

Ad sextum dicendum, quod timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur, sed ne populus ex eorum praesentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem, & fugam etiam alii ad timendum, & fugiendum provocarentur.

ARTICULUS IV. 563

Utrum convenienter lex vetus praecepta ediderit circa domesticas personas.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lex vetus praecepta ediderit circa personas domesticas. Servus enim, id quod est, domini est, ut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. III. & IV.) Sed id quod est alicuius, perpetuo eius esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit Exod. XXI. quod servi septimo anno liberi abscederent.

2. Praeterea. Sicut animal aliquod, ut asinus, aut bos, est possessio domini; ita etiam servus. Sed de animalibus praecipitur Deut. XXII. quod restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur Deut. XXIII. 15. *Non tradas servum domino suo, qui ad te confugerit*.

3. Praeterea. Lex divina debet magis ad misericordiam provocare quam etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis aspere affligunt servos, aut ancillas: asperrima autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur Exod. XXI. 21. quod *qui percusserit servum suum, vel ancillam virga, si uno die supervixerit, non subiacebit poenae, quia pecunia illius est*.

4. Praeterea. Alius est principatus domini ad servum, & patris ad filium, ut dicitur in I. Polit. (cap. IV. cir. med.) & in III. (cap. IV.) Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet ut aliquis servum, vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quod aliquis venderet filiam suam in famulam, vel ancillam.

5. Praeterea. Pater habet sui filii potestatem. Sed eius est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur Deuter. XXI. quod pater ducat filium suum ad seniores civitatis puniendum.

6. Praeterea. Dominus prohibuit Deuter. VII. ut cum alienigenis non sociarent coniugia, & coniuncta etiam separarent, ut patet I. Esdr. X. Inconvenienter igitur Deuter. XXI. conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

7. Praeterea. Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis, & affinitatis gradus praecepit esse vitandos, ut patet Lev. XVIII. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXV. quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater eius acciperet.

8. Praeterea. Inter virum & uxorem sicut est maxima familiaritas, ita debet esse fides firmissima. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit Deuter. XXIV. quod aliquis posset uxorem dimittere scripto libello repudii; & quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

9. Praeterea. Sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, & filius patri. Sed ad investigandam iniuriam servi in dominum, vel filii in patrem non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiae ad investigandum uxoris adulterium Num. V. Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege praecepta iudicialia circa personas domesticas.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. XVIII. 10. *Iudicia Domini vera, iustificata in semetipsa*.

Respondeo dicendum, quod communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. I. a med.) est secundum quotidianos actus

ctus, qui ordinantur ad necessitatem vitæ. Vita autem hominis conservatur dupliciter. Uno modo quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit: & ad talem vitæ conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum, & vestitum, & alia huiusmodi necessaria vitæ, in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium.

Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia præcepta tradidit. Nam quantum ad servos instituit ut modeste tractarentur & quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affligerentur: unde Deuter. v. 14. Dominus mandavit *ut in die sabbati requiescerer servus, & ancilla tua, sicut & tu:* iterum quantum ad pœnas infligendas: imposuit enim mutilatoribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur Exod. xxi. & simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quæ apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur Exod. xxi. Mandatur etiam insuper Deuter. xv. ut eis detur viaticum.

Circa uxores vero statuitur in lege, quantum ad uxores ducendas, ut scilicet ducant uxores suæ tribus, sicut habetur Num. ult. & hoc ideo ne sortes tribuum confundantur: & quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur Deut. xxv. & hoc ideo ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quamdam adoptionem, & sic non totaliter memoria defuncti deleatur. Prohibuit etiam quasdam personas ne in coniugium ducerentur, scilicet alienigenas propter periculum seductionis & propinquas propter reverentiam naturalem quæ eis debetur. Statuit etiam qualiter uxores iam ductæ tractari deberent, ut scilicet non leviter infamarentur: unde mandatur puniri ille qui falso crimen imponit uxori, ut habetur Deuter. xxii. & quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur Deut. xxi. & etiam quod propter odium uxorem non affligeret, sed potius scripto libello eam dimitteret, ut patet Deut. xxiv. Et ut etiam maior dilectio inter coniuges a principio contrahatur, præcipitur quod cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicæ necessitatis iniungatur, ut libere possit lætari cum uxore sua.

Circa filios autem instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, (a) instruendo eos in fide: unde dicitur Exod. xii. 26. *Cum dixerint vobis filii vestri, Quæ est ista religio? dicetis eis: Victima transitus Domini est:* & quod etiam instituerent eos in moribus: unde dicitur Deut. xxi. 20. quod patres dicere debent: *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, & luxuriæ, atque conviviis.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia filii Israel erant a Domino de servitute liberati, & per hoc divinæ servituti addicti, noluit Dominus ut in perpetuum servi essent: unde dicitur Levit. xxv. 39. *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius, & colonus erit: mei enim sunt servi, & ego eduxi eos de terra Aegypti, ut non veneant conditione servorum:* & ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore dimittebantur liberi.

Ad secundum dicendum, quod mandatum illud intelligitur de servo qui a domino quæritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

Ad tertium dicendum, quod circa læsiones servis illatas lex considerasse videtur, utrum sit certa, vel incerta. Si enim læsio certa esset, lex pœnam adhibuit: pro mutilatione quidem amissionem servi, qui mandabatur libertate donandus; pro morte autem homicidii pœnam, cum servus in manu domini verberantis moreretur. Si vero læsio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam pœnam infligebat in proprio servo; puta cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquos dies: incertum enim erat utrum ex percussione mortuus esset: quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiamsi postea moreretur; tenebatur tamen ad impensas solvendas quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in servo proprio locum non habebat: quia quicquid servus habebat,

(a) Al. instituendo.

bat, & etiam ipsa persona servi erat quædam possessio domini: & ideo pro causa assignatur, quare non subiaceat pœnæ pecuniariæ, quia *pecunia illius est*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, (in sol. 1. arg.) nullus Iudæus poterat possidere Iudæum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius usque ad tempus: & per hunc modum permittebat lex quod paupertate cogente aliquis filium, vel filiam venderet: & hoc etiam verba ipsius legis ostendunt, dicit enim: *Si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur, sicut exire ancillæ consueverunt*. Per hunc etiam modum non solum filium suum, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat magis quasi mercenarium quam quasi servum, secundum illud Lev. XXV. 39. *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius, & colonus erit*.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. ult. ante med.) principatus paternus habet solum admonendi potestatem, non autem habet vim coactivam, per quam rebelles, & contumaces comprimi possunt: & ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax a principibus civitatis puniretur.

Ad sextum dicendum, quod Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam: & specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quæ in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quod suos ritus retinerent. Si qua vero idololatriæ cultum dimittere vellet, & ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem: unde ipsa dixerat socrui suæ: *Populus tuus, populus meus, Deus tuus, Deus meus*, ut habetur Ruth I. 16. Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci, nisi prius rasa cæsarie, & circumcisis unguibus, & deposita veste, in qua capta est, & fleret patrem, & matrem, per quæ significatur idololatriæ perpetua abiectio.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XLIX. circ. med.) *quia immitigabile malum erat mors, apud Iudæos, qui omnia pro præsenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quædam mortis mitigatio*. Non autem alius quam frater, vel propinquus, iubebatur accipere uxorem defuncti: quia non ita crederetur, qui ex tali coniunctione erat nasciturus, esse eius filius qui obiit; & iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum eius qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere iustum erat. Ex quo patet quod frater in accipiendo uxorem fratris sui, persona fratris sui defuncti fungebatur.

Ad octavum dicendum, quod lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter iustum esset, sed propter duritiam Iudæorum, ut Dominus dicit Matth. XIX. sed de hoc oportet plenius tractari, cum de matrimonio agetur. (Vid. Suppl. quæst. LXVII.)

Ad nonum dicendum, quod uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium, & de facili propter delectationem, & latenter, quia *oculus adulteri observat caliginem*, ut dicitur Iob XXIV. 15. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum: quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia, quæ non potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulteræ.

QUAESTIO CVI.

De lege evangelica, quæ dicitur lex nova, secundum se,

in quatuor articulos divisa.

CONsequenter considerandum est de lege Evangelii, quæ dicitur lex nova: & primo de ipsa secundum se; secundo de ipsa per comparationem ad legem veterem; tertio de his quæ in lege nova continentur.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, qualis sit, utrum scilicet sit scripta, vel indita.

Secundo de virtute eius, utrum iustificet.

Tertio de principio eius, utrum debuerit dari a principio mundi.

Quarto de termino eius, utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

AR-

ARTICULUS I.

Utrum lex nova ſit lex ſcripta.

Inf. art. 2. *&* 3. *cor. & quæſt.* CVII. *art.* 1. *ad* 2. *&* 3. *& quæſt.* CVIII. *art.* 1. *cor. & ad* 1. *& quol.* IV. *art.* 13. *cor.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod lex nova ſit lex ſcripta. Lex enim nova eſt ipſum Evangelium. Sed Evangelium eſt deſcriptum: Ioan. XX. 31. *Hæc autem ſcripta ſunt, ut credatis.* Ergo lex nova eſt lex ſcripta.

2. Præterea. Lex indita eſt lex naturæ, ſecundum illud Rom. II. 14. *Naturaliter ea quæ legis ſunt, faciunt, qui habent opus legis ſcriptum in cordibus ſuis.* Si igitur lex Evangelii eſſet lex indita, non differret a lege naturæ.

3. Præterea. Lex Evangelii propria eſt eorum qui ſunt in ſtatu novi teſtamenti. Sed lex indita communis eſt & eis qui ſunt in novo teſtamento, & eis qui ſunt in veteri teſtamento, dicitur enim Sap. VII. 27. quod *divina ſapientia per nationes in animas ſanctas ſe transfert; amicos Dei, & prophetas conſtituit.* Ergo lex nova non eſt lex indita.

Sed contra eſt quod lex nova eſt lex novi teſtamenti. Sed lex novi teſtamenti eſt indita in corde: Apoſtolus enim ad Hebr. VIII. 8. inducens auctoritatem quæ habetur Hierem. XXXI. *Ecce dies venient, dicit Dominus, & conſummabo ſuper domum Iſrael, & ſuper domum Iuda teſtamentum novum;* & exponens, quod ſit hoc teſtamentum, dicit: *Quia hoc eſt teſtamentum quod diſponam domui Iſrael, dando leges meas in mentem eorum, & in corde eorum ſuperſcribam eas.* Ergo lex nova eſt lex indita.

Reſpondeo dicendum, quod *unaquæque res illud videtur eſſe quod in ea eſt potiſſimum*, ut Philoſophus dicit in IX. Ethic. (cap. IV. ante med.) Id autem quod eſt potiſſimum in lege novi teſtamenti, & in quo tota virtus eius conſiſtit, eſt gratia Spiritus ſancti, quæ datur per fidem Chriſti. Et ideo principaliter lex nova eſt ipſa gratia Spiritus ſancti, quæ datur Chriſti fidelibus. Et hoc manifeſte apparet per Apoſtolum, qui ad Rom. III. 27. dicit: *Ubi eſt ergo gloriatio tua? excluſa eſt. Per quam legem? factorum? non, ſed per legem fidei:* ipſam enim fidei gratiam *legem* appellat. Et expreſſius ad Rom.

564 VIII. 2. dicitur: *Lex ſpiritus vitæ in Chriſto Ieſu liberavit me a lege peccati, & mortis.* Unde & Auguſtinus dicit in Lib. de ſpiritu & littera (cap. XVII. & XXVI.) quod *ſicut lex factorum ſcripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei ſcripta eſt in cordibus fidelium:* & alibi dicit in eodem Lib. (cap. XXI. in princ.) *Quæ ſunt leges Dei ab ipſo Deo ſcriptæ in cordibus, niſi ipſa præſentia Spiritus ſancti?* Habet tamen lex nova quædam ſicut diſpoſitiva ad gratiam Spiritus ſancti, & ad uſum huius gratiæ pertinentia, quæ ſunt quaſi ſecundaria in lege nova; de quibus oportuit inſtrui fideles Chriſti & verbis, & ſcriptis, tam circa credenda, quam circa agenda.

Et ideo dicendum eſt, quod principaliter lex nova eſt lex indita, ſecundario autem eſt lex ſcripta.

Ad primum ergo dicendum, quod in Scriptura Evangelii non continentur niſi ea quæ pertinent ad gratiam Spiritus ſancti, vel ſicut diſpoſitiva, vel ſicut ordinativa ad uſum huius gratiæ. Sicut diſpoſitiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem, per quam datur Spiritus ſancti gratia, continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad manifeſtandam Divinitatem, vel humanitatem Chriſti; ſecundum affectum vero continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritus ſancti gratiæ. Mundus enim, ideſt amatores mundi, non poteſt capere Spiritum ſanctum, ut habetur Ioan. XIV. Uſus vero ſpiritualis gratiæ eſt in operibus virtutum, ad quæ multipliciter Scriptura novi teſtamenti homines exhortatur.

Ad ſecundum dicendum, quod dupliciter eſt aliquid inditum homini. Uno modo pertinens ad naturam humanam; & ſic lex naturalis eſt lex indita homini. Alio modo eſt aliquid inditum homini, quaſi ſuperadditum per gratiæ donum; & hoc modo lex nova eſt indita homini non ſolum indicans quid ſit faciendum, ſed etiam adiuvans ad implendum.

Ad tertium dicendum, quod nullus umquam habuit gratiam Spiritus ſancti niſi per fidem Chriſti explicitam, vel implicitam. Per fidem autem Chriſti pertinet homo ad novum teſtamentum. Unde quibuſcumque fuit lex gratiæ indita, ſecundum hoc ad novum teſtamentum pertinebant.

A R-

ARTICULUS II. 565

Utrum lex nova iustificet.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova non iustificet. Nullus enim iustificatur, nisi legi Dei obediat, secundum illud ad Hebr. v. 9. *Factus est*, scilicet Christus, *omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae*. Sed Evangelium non semper hoc operatur quod homines ei obediant: dicitur enim Rom. x. 16. *Non omnes obediunt Evangelio*. Ergo lex nova non iustificat.

2. Praeterea. Apostolus probat ad Rom. quod lex vetus non iustificabat, quia ea adveniente praevaricatio crevit: dicitur enim ad Rom. IV. 15. *Lex iram operatur: ubi enim non est lex, nec praevaricatio*. Sed multo magis lex nova praevaricationem addidit: maiori enim poena est dignus qui post legem novam datam adhuc peccat, secundum illud Hebr. x. 28. *Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus, vel tribus testibus moritur: quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit? &c.* Ergo lex nova non iustificat, sicut nec vetus.

3. Praeterea. Iustificare est proprius effectus Dei, secundum illud ad Rom. VIII. 33. *Deus est qui iustificat*. Sed lex vetus fuit a Deo, sicut & lex nova. Ergo lex nova non magis iustificat quam lex vetus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. I. 16. *Non erubesco Evangelium: virtus enim Dei est in salutem omni credenti*. Non autem est salus nisi iustificatis. Ergo lex Evangelii iustificat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec in cor. & ad 1.) ad legem Evangelii duo pertinent. Unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritus sancti interius data: & quantum ad hoc nova lex iustificat. Unde Augustinus dicit in in Lib. de spiritu & littera (cap. XVII. cir. prin.) *Ibi*, scilicet in veteri testamento, *lex extrinsecus est posita, qua iniusti terrerentur; hic*, scilicet in novo testamento, *intrinsecus data est, qua iustificarentur*.

Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario, scilicet documenta fidei, & praecepta ordinantia affectum humanum, & humanos actus: & quantum ad hoc nova lex non iustificat. Unde Apostolus dicit II. ad Cor. III. 6. *Littera occidit, spiritus autem vivificat*: & Augustinus exponit in Lib. de spiritu & littera (cap. XIV. & XVII.) quod per litteram intelligitur quaelibet scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum, qualia continentur in Evangelio: unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.

Ad primum ergo dicendum, quod illa obiectio procedit de lege nova, non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa, scilicet quantum ad documenta, & praecepta exterius homini posita vel scripto, vel verbo.

Ad secundum dicendum, quod gratia novi testamenti etsi adiuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono ut homo peccare non possit, hoc enim pertinet ad statum gloriae. Et ideo si quis post acceptam gratiam novi testamenti peccaverit, maiori poena est dignus, tamquam maioribus beneficiis ingratus, & auxilio sibi dato non utens; nec tamen propter hoc dicitur, quod lex nova iram operatur: quia, quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad tertium dicendum, quod legem novam, & veterem unus Deus dedit, sed aliter, & aliter. Nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis, legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit II. ad Cor. III. Proinde, sicut Augustinus dicit in Lib. de spiritu & littera (cap. XVIII. in princ.) *litteram istam extra hominem scriptam, & ministrationem mortis, & ministrationem damnationis Apostolus appellat; hanc autem*, scilicet novi testamenti legem, *ministrationem spiritus, & ministrationem iustitiae dicit: quia per donum Spiritus operamur iustitiam, & a praevaricationis damnatione liberamur.*

ARTICULUS III. 566

Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi.

Sup. quaest. XCI. *art.* 5. *ad* 2. *&* 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod lex nova debuerit dari a principio mundi. *Non enim est personarum acceptio apud Deum* ut dicitur ad Rom. II. 11. Sed *omnes homines peccaverunt, & egent gloria Dei*, ut dicitur ad Rom. III. 23. Ergo a principio mundi lex Evangelii da-

ti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Praeterea. Sicut Pater est alius a Filio, & Filius a Patre, ita Spiritus sanctus a Patre, & Filio. Sed fuit quidam status conveniens personae Patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant: similiter etiam est alius status conveniens personae Filii, scilicet status novae legis, in quo clerici intendentes sapientiae, quae appropriatur Filio, principantur. Ergo erit status tertius Spiritus sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

4. Praeterea. Dominus dicit Matth. XXIV. 14. *Praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, & tunc veniet consummatio*. Sed Evangelium Christi iamdiu est praedicatum in universo orbe, nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium Spiritus sancti, quasi alia lex.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. XXIV. 34. *Dico vobis, quia non praeteribit generatio haec, donec omnia fiant*: quod Chrysostomus (hom. LXXVIII. in Matth. parum a princ.) exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem saeculi.

Respondeo dicendum, quod status mundi variari potest dupliciter. Uno modo secundum diversitatem legis; & sic huic statui novae legis nullus alius status succedet. Successit enim status novae legis statui veteris legis, tamquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis: nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit; hoc autem facit nova lex: unde Apostolus dicit ad Hebr. X. 19. *Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus*. Unde non potest esse aliquis perfectior status praesentis vitae quam status novae legis: quia tanto est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius.

Alio modo status hominum variari potest, secundum quod homines diversimode se habent ad eamdem legem vel perfectius, vel minus perfecte: & sic status veteris legis frequenter fuit mutatus; cum quandoque leges optime custodirentur, quandoque autem omnino praetermitterentur. Sicut etiam & status novae legis diversificatur secundum diversa loca, & tempora, & personas, inquantum gratia Spiritus sancti perfectius, vel minus perfecte ab aliquibus habetur.

Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus sancti habeatur, quam hactenus habita fuerit, & maxime ab Apostolis, qui *primitias Spiritus acceperunt*, idest *& tempore prius, & ceteris abundantius*, ut Glossa (interl.) dicit Rom. VIII.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in Lib. eccles. Hier. (cap. V. parum a princ.) triplex est hominum status. Primus quidem veteris legis; secundus novae legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria. Sed sicut primus status est figuralis, & imperfectus respectu status Evangelii, ita hic status est figuralis, & imperfectus respectu status patriae, quo veniente iste status evacuatur, sicut dicitur I. ad Corinth. XIII. 12. *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. contra Faustum (ubi non occurrit, sed hab. in Lib. de haeresib. haeresi 26. & 46.) Montanus, & Priscilla posuerunt, quod promissio Domini de Spiritu sancto dando non fuit completa in Apostolis, sed in eis. Et similiter Manichaei posuerunt, quod fuit completa in Manichaeo, quem dicebant esse Spiritum paraclytum. Et ideo utrique non recipiebant Actus Apostolorum, in quibus manifeste ostenditur quod illa promissio fuit in Apostolis completa, sicut Dominus iterato eis promisit Act. I. 5. *Baptizabimini Spiritu sancto non post multos hos dies*: quod impletum legitur Act. II. Sed istae (a) vanitates excluduntur per hoc quod dicitur Ioan. VII. 39. *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Iesus erat glorificatus*. Ex quo datur intelligi, quod statim glorificato Christo in resurrectione, & ascensione, fuit Spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritus sancti. Docuit autem Spiritus sanctus Apostolos omnem veritatem de his

(a) Al. varietates.

his quæ pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis, & de agendis; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus: hoc enim ad hos non pertinebat, secundum illud Act. I. 7. *Non est vestrum nosse tempora, vel momenta, quæ Pater posuit in potestate sua*.

Ad tertium dicendum, quod lex vetus non solum fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur: unde Dominus dicit Ioan. V. 46. *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan & mihi: de me enim ille scripsit*. Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus sancti, secundum illud Rom. VIII. 2. *Lex Spiritus vitæ in Christo Iesu &c.* unde non est expectanda alia lex quæ sit Spiritus sancti.

Ad quartum dicendum, quod cum Christus statim in principio evangelicæ prædicationis dixerit (Matth. III. 2.) *Appropinquavit regnum cælorum*, stultissimum est dicere, quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed prædicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad divulgationem notitiæ Christi; & sic prædicatum fuit Evangelium in universo orbe, etiam tempore Apostolorum, ut Chrysostomus dicit (hom. lxxvi. in Matth. aliquant. a princ.) Et secundum hoc quod additur, *Et tunc erit consummatio*, intelligitur hoc de destructione Hierusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi prædicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia: & ita, sicut dicit Augustinus in epistola ad Hesych. (cxcvii. olim lxxviii. circ. med.) *nondum est prædicatum Evangelium in universo orbe*; sed hoc facto, veniet consummatio mundi.

QUAESTIO CVII.

De comparatione legis novæ ad veterem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de comparatione legis novæ ad legem veterem: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum lex nova sit alia lex a lege veteri.

Secundo, utrum lex nova impleat veterem.

Tertio, utrum lex nova contineatur in veteri.

Quarto, quæ sit gravior, utrum lex nova, vel vetus.

ARTICULUS I. 568

Utrum lex nova sit alia a lege veteri.

Sup. quæst. lI. *art.* 5. *& Gal.* I. *lect.* 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova non sit alia a lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus: quia *sine fide est impossibile placere Deo*, ut dicitur Hebr. XI. 6. Sed eadem fides est antiquorum, & modernorum, ut dicitur in Glossa Matth. XXI. Ergo etiam est eadem lex.

2. Præterea. Augustinus dicit in Libro contra Adamantium (vel Adimantum) Manichæi discipulum (cap. XVII. inter princ. & med.) quod *brevis differentia legis, & Evangelii est timor, & amor*. Sed secundum hæc duo nova lex, & vetus diversificari non possunt: quia etiam in veteri lege proponuntur præcepta caritatis: Levit. XIX. 18. (a) *Diliges proximum tuum*: & Deut. VI. 5. *Diliges Dominum Deum tuum*. Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat contra Faustum (Lib. IV. cap. II.) quod *vetus testamentum habuit promissa temporalia, novum testamentum habet promissa spiritualia, & æterna*: quia etiam in novo testamento promittuntur aliqua promissa temporalia, secundum illud Marc. X. 30. (b) *Accipietis centies tantum in tempore hoc, domos, & fratres &c.* & in veteri testamento sperabantur promissa spiritualia, & æterna, secundum illud ad Hebr. XI. 16. *Nunc autem meliorem* (patriam) *appetunt, idest cælestem*: quod dicitur de antiquis Patribus. Ergo videtur quod nova lex non sit alia a veteri.

3. Præterea. Apostolus videtur distinguere utramque legem ad Rom. III. veterem legem appellans *legem factorum*, legem vero novam appellans *legem fidei*. Sed lex vetus fuit etiam *fidei*, secundum illud Hebr. XI. 39. *Omnes testimonio fidei probati sunt*; quod dicit de patribus veteris testamenti. Similiter etiam lex nova est *lex factorum*: dicitur enim Matth. V. 44. *Benefacite his qui oderunt vos*: & Luc. XXII. 19. *Hoc facite in meam commemorationem*.

(a) *Vulgata*: Diliges amicum tuum sicut teipsum. (b) *Ibid. vers.* 29. Nemo est qui reliquerit domum &c. qui non accipiat centies tantum &c.

num. Ergo lex nova non est alia a lege veteri.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. VII. 12. *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Sed aliud est sacerdotium novi, & veteris testamenti, ut ibidem Apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XC. art. 2.) omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quæ ordinantur ad finem secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt. Uno modo quia ordinantur ad diversos fines: & hæc est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo secundum propinquitatem ad finem, vel distantiam ab ipso; sicut patet quod motus differunt specie: secundum quod ordinantur ad diversos terminos; secundum vero quod una pars motus est propinquior termino, quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum, & imperfectum.

Sic ergo duæ leges distingui possunt dupliciter. Uno modo quasi omnino diversæ, utpote ordinatæ ad diversos fines; sicut lex civitatis quæ esset ordinata ad hoc quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quæ esset ad hoc ordinata quod optimates civitatis dominarentur. Alio modo duæ leges distingui possunt, secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius; puta in una & eadem civitate dicitur alia lex quæ imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quæ pertinent ad bonum commune; & alia lex datur de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur.

Dicendum est ergo, quod secundum primum modum lex nova non est alia a lege veteri: quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus & novi, & veteris testamenti, secundum illud Rom. III. 30. *Unus Deus est qui iustificat circumcisionem ex fide, & præputium per fidem*.

Alio modo lex nova est alia a lege veteri: quia lex vetus est quasi pædagogus puerorum, ut Apostolus dicit ad Gal. III. lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis, de qua Apostolus dicit ad Coloss. III. quod est *vinculum perfectionis*.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas fidei utriusque testamenti attestatur unitati finis. Dictum est enim supra (quæst. LXII. art. 1. & 2.) quod obiectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habet alium statum in veteri, & in nova lege: nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad secundum dicendum, quod omnes differentiæ quæ assignantur inter novam legem, & veterem, accipiuntur secundum perfectum, & imperfectum. Præcepta enim legis cuiuslibet dantur de actibus virtutum. Ad facienda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, & aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, puta ex comminatione pœnarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris, vel divitiarum, vel alicuius huiusmodi: & ideo lex vetus, quæ dabatur imperfectis, idest nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur *lex timoris*, inquantum inducebat ad observationem præceptorum per comminationem quarumdam pœnarum; & dicitur habere temporalia quædam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam pœnam, aut remunerationem extrinsecam: & ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur *lex amoris*; & dicitur habere promissa spiritualia, & æterna, quæ sunt obiecta virtutis, præcipue caritatis; & ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria: & propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum: quia qui timore pœnæ ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter eius voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas eius qui amore iustitiæ abstinet a peccato: & propter hoc lex nova, quæ est *lex amoris*, dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in statu veteris testamenti habentes caritatem, & gratiam Spiritus sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales, & æternas; & secundum hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in novo testamento sunt aliqui carnales, nondum pertingen-

tibus, quod erant *umbra futurorum*; *corpus autem Christi*, idest veritas, pertinet ad Christum: unde lex nova dicitur *lex veritatis*; lex autem vetus *umbra*, vel *figura*. Praecepta vero veteris legis adimplevit Christus & opere, & doctrina. Opere quidem, quia circumcidi voluit, & alia observare quae erant tempore illo observanda, secundum illud Galat. IV. 4. *factum sub lege*. Sua autem doctrina adimplevit praecepta legis tripliciter. Primo quidem verum intellectum legis exprimendo; sicut patet in homicidio, & adulterio, in quorum prohibitione Scribae, & Pharisaei non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum: unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundo adimplevit Dominus praecepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat; sicut lex vetus statuerat ut homo non peieraret; & hoc tutius observatur, si omnino a iuramento, abstineat, nisi in causa necessitatis. Tertio adimplevit Dominus praecepta legis, superaddendo quaedam perfectionis consilia, ut patet Matth. XIX. 21. ubi dicenti se observasse praecepta veteris legis, dicit: *Unum tibi deest: si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quae habes &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod lex nova non levacuat observantiam veteris legis, nisi quantum ad caeremonialia, ut supra dictum est (quaest. CIII. art. 3. & 4.) haec autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod caeremonialia praecepta sunt impleta, perfectis his quae figurabantur, non sunt ulterius observanda: quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum, & non impletum; sicut etiam promissio futuri doni locum iam non habet, promissione iam impleta per doni exhibitionem. Et per hunc modum caeremoniae legis tolluntur, cum implentur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XIX. cap. XXVI. in princ.) *praecepta illa Domini non sunt contraria praeceptis veteris legis. Quod enim Dominus praecepit de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex praecepit: neque enim ait lex, Qui voluerit, dimittat uxorem, cui esset contrarium non dimittere: sed utique nolebat dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus praeceps libelli conscriptione refractus absisteret.* Unde Dominus ad hoc confirmandum, ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione iuramenti, sicut dictum est (in corp.) & idem etiam patet in prohibitione talionis: taxavit enim modum vindictae lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam; a qua Dominus perfectius removit eum quem monuit omnino a vindicta abstinere. Circa odium vero inimicorum removit falsum Pharisaeorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem vero ciborum, quae caeremonialis erat, Dominus non mandavit ut tunc non observaretur; sed ostendit quod nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figuram, ut supra dictum est (quaest. CII. art. 6. ad I.)

Ad tertium dicendum, quod tactus leprosi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrebat homo quamdam irregularitatis immunditiam, sicut & ex tactu mortui, ut supra dictum est (quaest. CII. art. 5. ad 4.) Sed Dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quae fecit in sabbato, sabbatum, non solvit secundum rei veritatem, sicut ipsemet in Evangelio Matth. XII. ostendit: tum quia operabatur miracula virtute divina, quae semper operatur in rebus: tum quia salutis humanae opera faciebat, cum Pharisaei etiam saluti animalium in die sabbati providerent: tum etiam quia ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Pharisaeorum, qui credebant etiam a salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum: quod erat contra intentionem legis.

Ad quartum dicendum, quod caeremonialia praecepta legis non commemorantur Matth. V. quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est (in corp. & ad I.) De iudicialibus vero praeceptis commemoravit praeceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem praecepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quod poena talionis quaereretur propter livorem vindictae, quem ipse excludit, monens quod homo debet esse paratus etiam maiores iniurias sufferre, sed solum propter amorem iustitiae: quod adhuc in nova lege remanet.

ARTICULUS III. 570

Utrum lex nova in lege veteri contineatur.

Gal. II. lect. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod lex nova in lege veteri non contineatur. Lex enim nova praecipue in fide consistit: unde dicitur *lex fidei*, ut patet Rom. III. Sed multa credenda traduntur in nova lege quae in veteri lege non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

2. Praeterea. Quaedam Glossa (Chrys. in op. imperf. hom. x. sub fin.) dicit Matth. v. super illud, *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, quod „ mandata legis sunt minora, in Evangelio „ vero sunt mandata maiora. " Maius autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

3. Praeterea. Quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod habita veteri lege, habeatur & nova. Superfluum igitur fuit, habita veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed contra est quod dicitur Ezech. I. 16. (a) *Rota erat in rota*, idest „ novum „ testamentum in veteri, " ut Gregorius exponit (hom. VI. in Ezech. ante med.)

Respondeo dicendum, quod aliquid continetur in alio dupliciter: uno modo in actu, sicut locatum in loco; alio modo virtute, sicut effectus in causa, (b) vel completum in incompleto, sicut genus continet species potestate, & sicut tota arbor continetur in semine: & per hunc modum nova lex continetur in veteri. Dictum est enim (art. 1. huius quaest. in corp. & ad 2.) quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum.

Unde Chrysostomus (ex quo non occurrit, sed ex Victore Antioch. in comment. sup. hunc loc. colligi potest) exponens illud, quod habetur Marci IV. *Ultro terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica*, sic dicit: „ Primo herbam fructi- „ ficat in lege naturae, postmodum spi- „ cas in lege Moysi, postea plenum fru- „ mentum in Evangelio. " Sic igitur est lex nova in veteri, sicut fructus in spica.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quae credenda traduntur in novo testamento explicite, & aperte, traduntur credenda in veteri testamento, sed implicite, & sub figura: & secundum hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

Ad secundum dicendum, quod praecepta novae legis dicuntur esse maiora quam praecepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem; sed quantum ad ipsam substantiam praeceptorum novi testamenti, omnia continentur in veteri testamento. Unde Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XIX. cap. XXIII. & XXVIII.) quod *pene omnia quae monuit, vel praecepit Dominus, ubi adiungebat, Ego autem dico vobis, inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari.* Et quantum ad huiusmodi manifestationes, praecepta novae legis dicuntur maiora praeceptis veteris legis; nihil tamen prohibet maius in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

Ad tertium dicendum, quod illud quod implicite datum est, oportet explicari: & ideo post veterem legem latam oportuit etiam novam legem dari.

ARTICULUS IV. 571

Utrum lex nova sit gravior quam vetus.

III. dist. XL. art. 4. quaest. 4. & quol. IV. art. 13. cor. & Matth. 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod lex nova sit gravior quam lex vetus. Matth. enim v. super illud, *Qui solverit unum de mandatis his minimis*, dicit Chrysostomus (hom. x. in opere imperf. ad fin.) „ Mandata Moysi in actu facilia „ lia sunt, ut *Non occides*, *Non adulterabis*; mandata Christi autem, scilicet „ *Non irascaris*, *Non concupiscas*, in actu „ difficilia sunt. " Ergo lex nova est gravior quam vetus.

2. Praeterea. Facilius est terrena prosperitate uti quam tribulationes perpeti. Sed in veteri testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas

(a) *Vulgata* quasi sit rota in medio rotae. (b) *Ita Garcia cum sequentibus editionibus. Cod. Alcan.* complementum in incompleto. *Edit. Rom. aliaeque* complementum in completo.

ritas temporalis, ut patet Deut. xxviii. observatores autem novae legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur II. ad Corinth vi. 4. *Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis &c.* Ergo lex nova est gravior quam lex vetus.

3. Praeterea. Quod se habet ex additione ad alterum, videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem: nam lex vetus prohibuit periurium, lex nova etiam iuramentum; lex vetus prohibuit diffidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino diffidium prohibuit, ut patet Matth. v. secundum expositionem Augustini (Lib. I. de serm. Dom. in monte cap. xiv.) Ergo lex nova est gravior quam vetus.

Sed contra est quod dicitur Matth. xi. 28. *Venite ad me omnes qui laboratis, & onerati estis:* quod exponens Hilarius (can. xi. in Matth. non procul a fin.) dicit: „ Legis difficultatibus laborantes, „ & peccatis saeculi oneratos ad se ad- „ vocat: " & postmodum de iugo Evangelii subdit: *Iugum enim meum suave est, & onus meum leve.* Ergo lex nova est levior quam vetus.

Respondeo dicendum, quod circa opera virtutis, de quibus praecepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest. Una quidem ex parte exteriorum operum, quae ex seipsis quamdam difficultatem habent, & gravitatem: & quantum ad hoc lex vetus est multo gravior quam nova: quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus caeremoniis, quam lex nova, quae praeter praecepta legis naturae paucissima superaddidit in doctrina Christi, & Apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum: in quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur: dicit enim ad inquisitiones Ianuarii (epist. lv. olim cxix. cap. xix. a med.) de quibusdam, quod *ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis, & paucissimis celebrationum sacramentis Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus; adeo ut tolerabilior sit conditio Iudaeorum, qui legalibus sarcinis, non humanis praesumptionibus subiiciuntur.*

Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte, & delectabiliter: & circa hoc difficile est virtus: hoc enim non habenti virtutem est valde difficile, sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc praecepta novae legis sunt graviora praeceptis veteris legis. quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis poena non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem, sicut etiam Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. ix. ad fin.) quod *operari ea quae iustus operatur, facile est; sed operari ea eo modo quo iustus operatur*, scilicet delectabiliter, & prompte, *est difficile non habenti iustitiam*. Et sic etiam dicitur I. Ioan. v. 3. quod *mandata eius gravia non sunt:* quod exponens Augustinus (Lib. de nat. & grat. cap. lxix.) dicit, quod „ non „ sunt gravia amanti, sed non amanti „ sunt gravia. "

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur expresse de difficultate novae legis quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

Ad secundum dicendum, quod adversitates quas patiuntur observatores novae legis, non sunt ab ipsa lege impositae; sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tolerantur: quia, sicut Augustinus dicit in Lib. de verb. Dom. (serm. ix. a med.) *omnia saeva, & immania, & facilia, & prope nulla efficit amor.*

Ad tertium dicendum, quod illae additiones ad praecepta veteris legis ad hoc ordinantur ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit (Lib. I. de serm. Dom. in monte cap. xvii. & xix.) & ideo per hoc non ostenditur quod nova lex sit gravior, sed magis quod sit facilior.

QUAESTIO CVIII.

De his quae continentur in lege nova,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quae continentur in lege nova: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora praecipere, vel prohibere.

Secundo, utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus praecipiendis, vel prohibendis.

Tertio, utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores.

Quarto, utrum convenienter superaddat consilia præceptis.

ARTICULUS I. 572

Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere.

AD primum sic proceditur. Videtur quod lex nova nullos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere. Lex enim nova est Evangelium regni, secundum illud Matth. XXIV. *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe*. Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus, secundum illud Luc. XVII. 21. *Regnum Dei intra vos est*: & Rom. XIV. 17. *Non est regnum Dei esca, & potus; sed iustitia, & pax, & gaudium in Spiritu sancto*. Ergo lex nova non debet præcipere, vel prohibere aliquos exteriores actus.

2. Præterea. Lex nova est lex Spiritus, ut dicitur Rom. VIII. Sed *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, ut dicitur II. ad Corinth. III. 17. non est autem libertas, ubi homo obligatur ad aliqua opera exteriora facienda, vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua præcepta, vel prohibitiones exteriorum actuum.

3. Præterea. Omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed hæc ponitur differentia inter novam legem, & veterem, quod vetus lex *cohibet manum*, sed lex nova *cohibet animum*. Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones, & præcepta exteriorum actuum, sed solum interiorum.

Sed contra est quod per legem novam efficiuntur homines *filii lucis*: unde dicitur Ioan. XII. 36. *Credite in lucem, ut filii lucis sitis*. Sed filios lucis decet opera lucis facere, & opera tenebrarum abiicere, secundum illud Ephes. V. 8. *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino: ut filii lucis ambulate*. Ergo lex nova quædam exteriora opera debuit prohibere, & quædam præcipere.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. CVI. art. 1. & 2.) principalitas legis novæ est gratia Spiritus sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cuius humanitatem Deus replevit gratia, & exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Ioan. I. 14. *Verbum caro factum est*: & postea subditur: *Plenum gratiæ, & veritatis*: & infra: *De plenitudine eius nos omnes accepimus, & gratiam pro gratia*: unde subditur, quod *gratia, & veritas per Iesum Christum facta est*. Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo incarnato profluens in nos deducatur, & ex gratia interiori, per quam caro spiritui subditur, exteriora quædam opera sensibilia producantur.

Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo sicut inducentia aliqualiter ad gratiam; & talia sunt opera sacramentorum, quæ in nova lege sunt instituta, sicut baptismus, Eucharistia, & alia huiusmodi.

Alia vero sunt opera exteriora, quæ ex instinctu gratiæ producuntur; & in his est quædam differentia attendenda. Quædam enim habent necessariam convenientiam, vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quæ in fide per dilectionem operante consistit: & huiusmodi exteriora opera sunt præcepta, vel prohibita in lege nova, sicut præcepta est confessio fidei, & prohibita negatio: dicitur enim Matth. X. 13. *Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor & ego eum coram Patre meo; qui autem negaverit me coram hominibus, negabo & ego eum coram Patre meo*.

Alia vero sunt opera quæ non habent necessariam contrarietatem, vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem: & talia opera non sunt in nova lege præcepta, vel prohibita ex ipsa prima legis institutione, sed relicta sunt a legislatore (scilicet Christo) unicuique, secundum quod aliquis alicuius curam gerere debet: & sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere, vel vitare, & cuicumque præsidenti circa talia ordinare suis subditis, quid sit in talibus faciendum, vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii *lex libertatis*: nam lex vetus multa determinabat, & pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad primum ergo dicendum, quod regnum Dei in interioribus actibus consistit principaliter; sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt: sicut si regnum Dei est interior insti-

iustitia, & pax, & gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus qui repugnant iustitiae, aut paci, aut gaudio spirituali, repugnent etiam regno Dei; & ideo sunt in Evangelio regni prohibendi: illa vero quae indifferenter se habent respectu horum, puta comedere hos, vel illos cibos, in his non est regnum Dei. Unde Apostolus praemittit: *Non est regnum Dei esca, & potus*.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in I. Metaph. (cap. II. circ. med.) *liber est qui sui causa est*. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit, quia *habitus inclinat in modum naturae*. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret, secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus, inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, & vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo quia non arctat nos ad facienda, vel vitanda aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria, vel repugnantia saluti, quae cadunt sub praecepto, vel prohibitione legis. Secundo quia huiusmodi praecepta, vel prohibitiones facit nos libere implere, inquantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur *lex perfectae libertatis* Iacobi 1, 25.

Ad tertium dicendum, quod lex nova prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quod cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

ARTICULUS II. 573

Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit.

Inf. art. 4. & quol. IV. art. 13. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam praecipue pertinere videtur fides per dilectionem operans, secundum illud ad Gal. v. 6. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides, quae per dilectionem operatur*. Sed lex nova explicavit quaedam credenda, quae non erant in veteri lege explicita, sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quae non erant in veteri lege determinata.

2. Praeterea. In veteri lege non solum sunt instituta sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est (quaest. CI. art. 4. & quaest. CII. art. 4.) Sed in nova lege etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta a Deo videntur, puta quae pertineant vel ad sanctificationem alicuius templi, vel vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

3. Praeterea. In veteri lege sicut erant quaedam observantiae pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quaedam observantiae pertinentes ad populum, ut supra dictum est (quaest. CI. art. 4. & CII. art. 5. & 6.) cum de caeremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliquae observantiae esse datae ministris Dei, ut patet Matth. x. 9. *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecunias in zonis vestris*, & cetera quae ibi sequuntur, & quae dicitur Luc. IX. & X. Ergo etiam debuerunt aliquae observantiae institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

4. Praeterea. In veteri lege praeter moralia, & caeremonialia fuerunt quaedam iudicialia praecepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua iudicialia praecepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. VII. 24. *Omnis qui audit verba mea haec, & facit ea, assimilabitur viro sapienti, qui aedificavit domum suam supra petram*. Sed sapiens aedificator nihil omittit eorum quae sunt necessaria ad aedificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quae pertinent ad salutem humanam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) lex nova in exterioribus illa solum praecipere debuit, vel prohibere per quae in gratiam introducimur, vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum; ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, Ordinem ministrorum novae legis, instituendo Apostolos, & septuaginta duos discipulos, &

Poe-

Pœnitentiam, & Matrimonium indivisibile: Confirmationem etiam promisit per Spiritus sancti missionem: & eius etiam institutione Apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur Marc. VI. quæ sunt novæ legis sacramenta. Rectus autem gratiæ usus est per opera caritatis: quæ quidem, secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem prædictorum operum in ordine ad cultum Dei pertinet ad præcepta cæremonialia legis; in ordine vero ad proximum ad iudicialia, ut supra dictum est (quæst. XCIX. art. 4.) Et ideo quia istæ determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiæ, in qua lex consistit; idcirco non cadunt sub præcepto novæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quædam quidem quantum ad subditos, quæ scilicet pertinent singillàtim ad unumquemque; quædam vero ad prælatos temporales, vel spirituales, quæ scilicet pertinent ad utilitatem communem.

Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit præcipiendo, vel prohibendo, nisi sacramenta, & moralia præcepta, quæ de se pertinent ad rationem virtutis; puta non esse occidendum, non esse furandum, & alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem humanam: unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam: & ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quæ est regula quædam operationis humanæ, ut supra dictum est (quæst. XIX. art. 3. & quæst. LXIII. art. 2.) & ideo in his non oportuit aliqua præcepta dari ultra moralia legis præcepta, quæ sunt de dictamine rationis.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis novæ legis datur gratia, quæ non est nisi a Christo: & ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent: sed in sacris non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi, vel altaris, vel aliorum huiusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo quia talia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiæ, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

Ad tertium dicendum, quod illa præcepta Dominus dedit Apostolis, non tamquam cæremoniales observantias, sed tamquam moralia instituta: & possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Augustinum in Lib. II. de consensu Evangelistarum (cap. XXX. ante med.) ut non sint præcepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad prædicationis officium sine pera, & baculo, & aliis huiusmodi, tamquam habentes potestatem necessaria vitæ accipiendi ab illis quibus prædicabant: unde subdit: *Dignus est enim operarius cibo suo*. Non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus vivat in prædicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium prædicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum Sanctorum expositionem, ut sint quædam statuta temporalia Apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad prædicandum in Iudæam ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi cura existentes, accipere aliqua specialia instituta a Christo, sicut quilibet subditi a suis Prælatis, præcipue quia erant paulatim exercitandi, ut temporalium sollicitudinem abdicarent; per quod reddebantur idonei ad hoc quod Evangelium per universum orbem prædicarent. Nec est mirum, si adhuc durante statu veteris legis, & nondum perfectam libertatem Spiritus consecutis, quosdam determinatos modos vivendi instituit: quæ quidem statuta imminente passione removit, tamquam discipulis iam per ea sufficienter exercitatis: unde Luc. XXII. 35. dixit: *Quando misi vos sine sacculo, & pera, & calceamentis, numquid defuit aliquid vobis? At illi dixerunt, Nihil. Dixit ergo eis: Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter & peram*: iam enim imminebat tempus perfectæ libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quæ secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

Ad quartum dicendum, quod iudicialia etiam secundum se considerata non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solum quantum ad communem rationem iustitiæ: & ideo iudicialia præcepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem, vel temporalem. Sed circa iudicialia præcepta veteris legis

gis quædam explanavit, propter malum intellectum Pharisæorum, ut infra dicetur (art. seq. ad 2.)

ARTICULUS III. 574

Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem præcepta decalogi ordinantia hominem ad Deum, & proximum. Sed Dominus solum circa tria illorum aliquid (a) adimplevit, scilicet circa prohibitionem homicidii, & circa prohibitionem adulterii, & circa prohibitionem periurii. Ergo videtur quod insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum præceptorum prætermittens.

2. Præterea. Dominus nihil ordinavit in Evangelio de iudicialibus præceptis, nisi circa repudium uxoris, & circa pœnam talionis, & circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia iudicialia præcepta veteris legis, ut supra dictum est (quæst. CIV. art. 4. & quæst. CV.) Ergo quantum ad hoc insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Præterea. In veteri lege præter præcepta moralia, & iudicialia, erant quædam cæremonialia, circa quæ Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Præterea. Ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quam favor humanus: multa etiam sunt alia bona opera quam ieiunium, eleemosyna, & oratio. Ergo inconveniens fuit quod Dominus docuit solum circa hæc tria opera gloriam favoris humani vitari, & nihil aliud terrenorum bonorum.

5. Præterea. Naturaliter homini inditum est ut solicitetur circa ea quæ sunt sibi necessaria ad vivendum; in qua etiam solicitudine alia animalia cum homine conveniunt: unde dicitur Proverb. VI. 6. *Vade ad formicam, o piger, & considera (b) vias eius; quæ cum non habeat præceptorem, vel ducem, parat in æstate cibum sibi, & congregat in messe quod comedat.* Sed omne præceptum quod datur contra inclinationem naturæ, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuisse solicitudinem victus, & vestitus.

6. Præterea. Nullus actus virtutis est prohibendus. Sed iudicium est actus iustitiæ, secundum illud Psal. XCIII. 15. *Quousque iustitia convertatur in iudicium.* Ergo inconvenienter videtur Dominus iudicium prohibuisse: & ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. I. circ. princ.) „ Considerandum est, „ quia cum dixit, *Qui audit (c) verba* „ *mea hæc*, satis significat sermonem i- „ stum Domini omnibus præceptis qui- „ bus christiana vita formatur, esse per- „ fectum. "

Respondeo dicendum, quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in monte proposuit, totam informationem christianæ vitæ continet, in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur.

Nam post declaratam beatitudinis finem, commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus primo quidem quantum ad seipsum, & deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad seipsum dupliciter, secundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agendis, & intentio de fine. Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diversa legis præcepta, ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus, & ab occasionibus malorum. Deinde ordinat intentionem hominis, dicens, quod in bonis quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam, neque mundanas divitias, quod est thesaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum, ut scilicet eum non temerarie, aut iniuste iudicemus, aut præsumptuose; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimo autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet imploran-

do

(a) *Ita edit. Rom. & Patav.1698. cum codicibus. Garcia legendum monet* explicavit, & *infra* explicationem, *ut ex eo habet edit. Patav. 1712. Nicolaius* explicavit, & *mox* adimpletionem. (b) *Al.* viam. (c) *Ita melioris nota mss. & exempla. Al.* verba mea, hoc satis &c.

do divinum auxilium, & conatum apponendo ad ingrediendum per angustam portam perfectæ virtutis, & cautelam adhibendo, ne a seductoribus corrumpamur; & quod observatio mandatorum eius est necessaria ad virtutem; non autem sufficit sola confessio fidei, vel miraculorum operatio, vel solus auditus.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus circa illa legis præcepta (a) adimpletionem apposuit in quibus Scribæ, & Pharisæi non rectum intellectum habebant: & hoc contingebat præcipue circa tria præcepta decalogi. Nam circa prohibitionem adulterii, & homicidii æstimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum: quod magis credebant circa homicidium, & adulterium, quam circa furtum, vel falsum testimonium: quia motus iræ in homicidium tendens, & concupiscentiæ motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis a natura inesse, non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa periurium vero habebant falsum intellectum, credentes periurium quidem esse peccatum, iuramentum autem per se esse appetendum, & frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere: & ideo Dominus ostendit iuramentum non esse appetendum tamquam bonum, sed melius esse absque iuramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad secundum dicendum, quod circa iudicialia præcepta dupliciter Scribæ, & Pharisæi errabant. Primo quidem quia quædam quæ in lege Moysi erant tradita tamquam (b) permissiones, æstimabant esse per se iusta, scilicet repudium uxoris, & usuras accipere ab extraneis: & ideo Dominus prohibuit uxoris repudium Matth. v. & usurarum acceptionem Luc. vi. 35. dicens: *Date mutuum, nihil inde sperantes*. Alio modo errabant credentes, quædam quæ lex vetus instituerat facienda propter iustitiam, esse exequenda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorum: & hoc in tribus præceptis. Appetitum enim vindictæ credebant esse licitum propter præceptum datum de pœna talionis: quod quidem fuit datum, ut iustitia servaretur, non ut homo vindictam quæreret. Et ideo Dominus ad hoc removendum docet, animum hominis sic debere esse præparatum ut, si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis æstimabant esse licitum propter præcepta iudicialia, in quibus mandabatur restitutio rei ablatæ fieri etiam cum aliqua additione, ut supra dictum est (quæst. cv. art. 2. ad 9.) & hoc quidem lex mandavit propter iustitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo Dominus docet ut ex cupiditate nostra non repetamus, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum vero odii credebant esse licitum propter præcepta legis data de hostium interfectione: quod quidem lex statuit propter iustitiam implendam, ut supra dictum est (quæst. cv. art. 3. ad 4.) non propter odia exsaturanda. Et ideo Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, & parati simus, si necesse fuerit, etiam benefacere. Hæc enim præcepta secundum præparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit (Lib. I. de serm. Dom. in monte cap. xix. & seq.)

Ad tertium dicendum, quod præcepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, quia secundum se pertinent ad rationem virtutis; præcepta autem iudicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinavit, sed relinquebatur arbitrio hominum, utrum sic, vel aliter esset determinandum: & ideo convenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinavit. Præceptorum autem cæremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur: & ideo circa huiusmodi præcepta in illa communi doctrina nihil ordinavit. Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus; ut patet Ioan. iv. 23. ubi dixit: (c) *Veniet hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu, & veritate.*

Ad quartum dicendum, quod omnes res mundanæ ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias, & delicias, secundum illud I. Ioan. ii. 16. *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est*, quod pertinet ad delicias carnis, & *concupiscentia oculorum*, quod pertinet ad divitias, & *superbia vitæ*, quod pertinet ad am-

(a) *Al.* explicationem. *Vide notata in* 1. *arg. omnia enim paria sunt, præter Nicolaium, qui hic legit* explicationem. (b) *Ita mss. & editi passim. Al.* promissiones. (c) *Vulgata:* Venit hora, & nunc est, quando &c.

ambitum gloriæ, & honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non promisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris, & abundantiam divitiarum: dicitur enim Deuter. XXVIII. 1. *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus*, quantum ad primum: & post pauca subdit: *Abundare faciet te omnibus bonis*, quantum ad secundum. Quæ quidem promissa sic prave intelligebant Iudæi, ut propter ea esset Deo serviendum sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removit, ostendens primo, quod opera virtutum non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur: nam omnia quæ aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad ieiunium; quæcumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quæcumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem hæc tria specialiter, quasi præcipua, & per quæ homines maxime solent gloriam venari. Secundo docuit, quod non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit (Matth. VI. 19.) *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra*.

Ad quintum dicendum, quod Dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primo quidem ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victus, & vestitus: unde dicit: *Nolite thesaurizare vobis &c.* Secundo ut non sic sollicitemur de temporalibus cum desperatione divini auxilii: unde Dominus dicit (ibid. 32.) *Scit Pater vester, quod his omnibus indigetis*. Tertio ne sit sollicitudo præsumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitæ per suam sollicitudinem posse procurare absque divino auxilio: quod Dominus removet per hoc quod homo non potest aliquid adiicere ad staturam suam. Quarto per hoc quod homo sollicitudinis tempus præoccupat, quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam præsentis temporis, sed ad curam futuri: unde dicit (ibid. 34.) *Nolite solliciti esse in crastinum*.

Ad sextum dicendum, quod Dominus non prohibet iudicium iustitiæ, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis; sed prohibet iudicium inordinatum, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 575

Utrum convenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita.

III. cont. cap. CXXX. *& quol.* V. *art.* 19. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem, ut supra dictum est (quæst. XIV. art. 2.) cum de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua determinata omnibus proponenda.

2. Præterea. Consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

3. Præterea. Consilia pertinent ad perfectionem vitæ. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

4. Præterea. Multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur, *Diligite inimicos vestros*; & præcepta etiam quæ dedit Dominus Apostolis Matth. X. Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege, tum quia non omnia ponuntur, tum etiam quia a præceptis non distinguuntur.

Sed contra. Consilia sapientis amici magnam afferunt utilitatem, secundum illud Prov. XXVII. 9. *Unguento, & variis odoribus delectatur cor, & bonis amici consiliis anima dulcoratur*. Sed Christus maxime est sapiens, & amicus. Ergo eius consilia maximam utilitatem continent, & convenientia sunt.

Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter consilium, & præceptum, quod præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur: & ideo convenienter in lege nova, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia; non autem in veteri lege, quæ erat lex servitutis.

Oportet igitur quod præcepta novæ legis intelligantur esse data de his quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit; consilia vero oportet esse de illis per quæ melius & expeditius potest homo consequi finem prædictum.

dictum. Est autem homo constitutus inter res mundi huius, & spiritualia bona, in quibus æterna beatitudo consistit; ita quod quanto plus inhæret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, & e converso. Qui ergo totaliter inhæret rebus huius mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes, & regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis: & ideo huiusmodi inordinatio tollitur per præcepta. Sed quod homo totaliter ea quæ sunt mundi, abiiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem prædictum: quia potest homo utens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem æternam pervenire; sed expeditius perveniet totaliter bona huius mundi abdicando: & ideo de hoc dantur consilia Evangelii.

Bona autem huius mundi, quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt, scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent *ad concupiscentiam oculorum*, & in deliciis carnis, quæ pertinent *ad concupiscentiam carnis*, & in honoribus, quæ pertinent *ad superbiam vitæ*, sicut patet I. Ioan. II. Hæc autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quæ statum perfectionis profitetur: nam divitiæ abdicantur per *paupertatem*, deliciæ carnis per *perpetuam castitatem*, superbia vitæ per *obedientiæ servitutem*.

Hæc autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscuiusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo; puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi, quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud; similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licite posset facere, consilium sequitur in illo casu, puta si bene faciat inimicis suis, quando non tenetur, vel offensam remittat, cuius iuste posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia, & perfecta reducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia, sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad hæc non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuæ paupertatis Matth. XIX. 21. præmittit, *Si vis perfectus esse*: & postea subdit, *Vade, & vende omnia quæ habes*. Similiter dans consilium perpetuæ castitatis, cum dixit (ibid. 12.) *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum cælorum*: statim subdit: *Qui potest capere, capiat*. Et similiter Apostolus I. ad Cor. VII. 35. præmisso consilio virginitatis, dicit: *Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis iniiciam*.

Ad secundum dicendum, quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata; sed illa quæ sunt simpliciter, & absolute meliora bona in universali, sunt determinata; ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod etiam consilium obedientiæ Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit, *Et sequatur me*; quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius, secundum illud Ioan. X. 27. *Oves meæ vocem meam audiunt, & sequuntur me*.

Ad quartum dicendum quod ea quæ de vera dilectione inimicorum, & similibus Dominus dicit Matth. VI. & Luc. VI. si referantur ad præparationem animi, sunt de necessitate salutis, ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, & alia huiusmodi facere, cum necessitas hoc requiret: & ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est (in corp. art.) Illa autem quæ ponuntur Matth. X. & Luc. IX. & X. fuerunt quædam præcepta disciplinæ pro tempore illo, vel concessiones quædam, ut supra dictum est (art. 2. hu. quæst. ad 3.) & ideo non inducuntur tamquam consilia.

QUAE-

QUAESTIO CIX.

De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei,

in decem articulos divisa.

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum: & primo considerandum est de gratia Dei; secundo de causis eius; tertio de eius effectibus.

Prima autem consideratio erit tripartita: nam primo considerabitur de necessitate gratiae; secundo de ipsa gratia quantum ad eius essentiam; tertio de eius divisione.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo, utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere.

Secundo, utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere, vel velle.

Tertio, utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia.

Quarto, utrum absque gratia possit per sua naturalia praecepta legis observare.

Quinto, utrum absque gratia possit mereri vitam aeternam.

Sexto, utrum homo possit se ad gratiam praeparare sine gratia.

Septimo, utrum absque gratia possit resurgere a peccato.

Octavo, utrum absque gratia possit homo vitare peccatum.

Nono, utrum homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, & vitare peccatum.

Decimo, utrum possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICULUS I. 576

Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit.

Infr. art. 2. ad 3. & II. dist. XXVIII. art. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud I. Corinth. XII. 3. *Nemo potest dicere, Dominus Iesus, nisi in Spiritu sancto*, dicit Glossa Ambrosii: „ Omne verum, a „ quocumque dicatur, a Spiritu sancto „ est. " Sed Spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Praeterea. Augustinus dicit in I. Soliloqu. (cap. VI. in princ.) quod *disciplinarum certissima talia sunt, qualia illa quae a Sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat; ratio autem ita est in mentibus, ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animae*. Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine Solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina, quae ad auxilium gratiae pertinet.

3. Praeterea. Humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando, ut patet per Augustinum in XIV. de Trin. (cap. VII.) Sed Apostolus dicit II. ad Corinth. III. 5. (a) *Non sufficientes sumus aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis*. Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. Retract. (cap. IV. ante med.) *Non approbo quod in oratione dixi: Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti: responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera*. Sed per gratiam homo mundus efficitur, secundum illud Psal. l. 12. *Cor mundum crea in me Deus, & spiritum rectum innova in visceribus meis*. Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

Respondeo dicendum, quod cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus intellectualis luminis: quia secundum Apostolum ad Ephes. V. 13. *Omne quod manifestatur, lumen est*. Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere, & velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in III. de Anima (tex. 28.)

Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quae est principium motus, vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus caeleste. Unde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret nisi per mo-

(a) *Vulgata*: Non quod sufficientes simus.

motionem corporis cæleſtis. Manifeſtum eſt autem quod ſicut motus omnes corporales reducuntur in motum cæleſtis corporis ſicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales, quam ſpirituales reducuntur in primum movens ſimpliciter, quod eſt Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis, vel ſpiritualis ponatur perfecta, non poteſt in ſuum actum procedere, niſi moveatur a Deo: quæ quidem motio eſt ſecundum ſuæ providentiæ rationem, non ſecundum neceſſitatem naturæ, ſicut motio corporis cæleſtis. Non ſolum autem a Deo eſt omnis motio ſicut a primo movente, ſed etiam ab ipſo eſt omnis formalis perfectio ſicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus, & cuiuſcumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo inquantum ab ipſo habet perfectionem, ſive formam, per quam agit; alio modo inquantum ab ipſo movetur ad agendum. Unaquæque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam reſpectu alicuius actus determinati, in quem poteſt ſecundum ſuam proprietatem; ultra autem non poteſt niſi per aliquam formam ſuperadditam; ſicut aqua non poteſt calefacere, niſi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, ſcilicet ipſum intelligibile lumen, quod eſt de ſe ſufficiens ad quædam intelligibilia cognoſcenda, ad ea ſcilicet in quorum notitiam per ſenſibilia poſſumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoſcere non poteſt, niſi fortiori lumine perficiatur, ſicut lumine fidei, vel prophetiæ; quod dicitur *lumen gratiæ*, inquantum eſt naturæ ſuperadditum.

Sic igitur dicendum eſt, quod ad cognitionem cuiuſcumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad ſuum actum. Non autem indiget ad cognoſcendam veritatem in omnibus nova illuſtratione ſuperaddita naturali illuſtrationi, ſed in quibuſdam quæ excedunt naturalem cognitionem: & tamen quandoque Deus miraculoſe per ſuam gratiam aliquos inſtruit de his quæ per naturalem rationem cognoſci poſſunt, ſicut & quandoque miraculoſe facit quædam quæ natura facere poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod *omne verum, a quocumque dicatur, eſt a Spiritu ſancto* ſicut ab infundente naturale lumen, & movente ad intelligendum, & loquendum veritatem, non autem ſicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel ſicut largiente aliquod habituale donum naturæ ſuperadditum. Sed hoc ſolum eſt in quibuſdam veris cognoſcendis, & loquendis, & maxime in illis quæ pertinent ad fidem., de quibus Apoſtolus loquebatur.

Ad ſecundum dicendum, quod Sol corporalis illuſtrat exterius; ſed Sol intelligibilis, qui eſt Deus, illuſtrat interius: unde ipſum lumen naturale animæ inditum eſt illuſtratio Dei, qua illuſtramur ab ipſo ad cognoſcendum ea quæ pertinent ad naturalem cognitionem: & ad hoc non requiritur alia illuſtratio, ſed ſolum ad illa quæ naturalem cognitionem excedunt.

Ad tertium dicendum, quod ſemper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, inquantum ipſum movet intellectum ad agendum: actu enim intelligere aliquid, eſt cogitare, ut patet per Auguſtinum XIV. de Trinitate (loc. cit. in arg.)

ARTICULUS II. 557

Utrum homo poſſit velle, & facere bonum abſque gratia.

Inf. art. 6. cor. & II. diſt. XXVIII. *art.* I. *& diſt.* XXXIX. *in exp. lit. & IV. diſt.* XVII. *quaſt.* I. *art.* 2. *quaſt.* 2. *ad* I. *&* 3. *& ver. quaſt.* XXIV. *art.* I. *ad* 2. 6. *&* 9. *& art.* 14. *per tot. & quaſt.* XXVI. *art.* 6. *ad* 2. *& quol.* I. *art.* 7. *& quol.* V. *art.* 2. *& I. Cor.* XII.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod homo poſſit velle, & facere bonum abſque gratia. Illud enim eſt in hominis poteſtate cuius ipſe eſt dominus. Sed homo eſt dominus ſuorum actuum, & maxime eius quod eſt velle, ut ſupra dictum eſt (quæſt. I. art. I. & quæſt. XIII. art. 6.) Ergo homo poteſt velle, & facere bonum per ſe ipſum abſque auxilio gratiæ.

2. Præterea. Unumquodque poteſt magis in id quod eſt ſibi ſecundum naturam, quam in id quod eſt ſibi præter naturam. Sed peccatum eſt contra naturam, ut Damaſcenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. XXX.) opus autem virtutis eſt homini ſecundum naturam, ut ſupra dictum eſt (quæſt. LXXI. artic. I.) Cum igitur homo per ſe ipſum poſſit peccare, videtur quod multo magis per

ſe

se ipsum possit bonum velle, & facere.

3. Praeterea. *Bonum intellectus est verum*, ut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. 11.) Sed intellectus potest cognoscere verum per se ipsum, sicut & quaelibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis homo potest per se ipsum facere, & velle bonum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Roman. IX. 16. *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis Dei*. Et Augustinus dicit in Lib. de correptione, & gratia (cap. 11. in princ.) quod *sine gratia nullum prorsus sive cogitando, sive volendo, & amando, sive agendo, faciunt homines bonum*.

Respondeo dicendum, quod natura hominis potest dupliciter considerari: uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis.

Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum, vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est (art. praec.) Sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle, & operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, & alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae.

Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum, & volendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur, & ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

Ad primum ergo dicendum, quod homo est dominus suorum actuum, & volendi, & non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem, vel ad aliam. Sed quod deliberet, vel non deliberet, (a) & si huiusmodi etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem praecedentem: & cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. de bona fortuna (scil. Lib. VII. Mor. Eudem. cap. XVIII.) unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo; & multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturae.

Ad secundum dicendum, quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquaeque autem res creata sicut esse non habet nisi ab alio, & in se considerata nihil est; ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio: potest enim per se ipsam deficere a bono, sicut & per se ipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

Ad tertium dicendum, quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est (artic. 1. huius quaest.) & tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

(a) *Ita edit. Rom. & ambae Patav. Textus Conradi, & Caietani* etsi huius etiam. *Nicolaius cum codd. Alcan. Camer. & Paris.* si huius etiam.

ARTICULUS III. 578

Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia.

I. Part. quaest. lx. *artic.* 1. *& II. dist.* III. *quaest.* IV. *& III. dist.* XXIX. *artic.* 3. *& ver. quaest.* II. *artic.* 2. *ad* 16. *& quaest.* IV. *artic.* 1. *ad* 9. *& quol.* 1. *artic.* 8.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius, & principalis caritatis actus. Sed caritatem homo non potest habere per se ipsum: quia *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. v, 5. Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Praeterea. Nulla natura potest supra se ipsam. Sed diligere aliquid plus quam se, est tendere in aliquid supra se ipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra se ipsam sine auxilio gratiae.

3. Praeterea. Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei a nobis debetur, homo non sufficit sine gratia; alioquin frustra adderetur gratia. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed contra. Primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur: in quo statu manifestum est quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum aequaliter sibi, vel minus se: quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quam se, & super omnia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est in I. (quaest. lx. art. 5.) in quo etiam circa naturalem dilectionem Angelorum diversae opiniones sunt positae, homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini, & etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali, & etiam inanimatae secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est, quia unicuique naturale est quod appetat, & amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse: (a) sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est esse, ut dicitur in II. Physic. (text. 78.) Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius: unde naturali appetitu, vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde & Dionysius dicit in Lib. de divin. Nomin. (cap. IV. lect. II.) quod *Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius*. Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, & similiter dilectionem omnium aliarum rerum; & ita Deum diligebat plus quam se ipsum, & super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei.

Et ideo dicendum est, quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium, & finis naturalis boni; caritas autem, secundum quod est obiectum beatitudinis, & secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam caritas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam, & delectationem, sicut habitus

(a) *Ita edit. Rom. & Patav. an.* 1698. *mutato tantum* enim *in* igitur. *Nicolaius, & edit. Patav. an.* 1712. sic enim agitur unumquodque &c. *Cod. Tarrac.* Sic igitur agitur unumquodque prout aptum natum est agi. *Conradus:* sic enim agitur unumquodque prout aptum natum est. *Antiqua translatio Aristotelis:* Sic igitur unumquodque, prout natum est &c. *In cod. Alcan. deleto quod prius scriptum erat habetur:* appetat, vel amet aliquid secundum quod aptum natum est esse, ut dicitur in II. Physic. *aliis optime omissis.*

tus quilibet virtutis addit super actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, quod nulla natura potest supra se ipsam, non est intelligendum, quod non possit ferri in aliquod obiectum quod est supra se: manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quæ sunt supra se ipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum est, quod natura non potest ferri in actum excedentem proportionem suæ virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia: hoc enim est naturale cuilibet naturæ creatæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod amor dicitur summus non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi, & dilectionis modum: & secundum hoc summus gradus dilectionis est quo caritas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 579

Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit.

Inf. art. 5. ad 1. *&* 2. *& II. dist.* XXVIII. *quæst.* 1. *art.* 3. *& dist.* XLI. *in exp. lit. ad* 5. *& ver. quæst.* XXIV. *art.* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit præcepta legis implere. Dicit enim Apostolus ad Roman. II. 14. quod *gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*. Sed illud quod naturaliter homo facit, per se ipsum potest facere absque gratia. Ergo homo potest legis præcepta facere absque gratia.

2. Præterea. Hieronymus (Pelagius) dicit in expositione catholicæ fidei (epist. ad Damas. inter ascitit. sub fin.) illos esse maledicendos qui *Deum præcepisse homini aliquid impossibile dicunt*. Sed impossibile est homini quod per se ipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia præcepta legis per se ipsum.

3. Præterea. Inter omnia præcepta legis maximum est illud, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ut patet Matth. XXII. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de hæresib. (hæresi LXXXVIII.) *hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, ut credant, sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata*.

Respondeo dicendum, quod implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur iusta, & fortia, & alia virtutis opera: & hoc modo homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere; alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare; cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata: sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante.

Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant: & sic neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus in Lib. de correptione & gratia (cap. II. circa princ.) cum dixisset, quod sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit: *Non solum ut monstrante ipsa, quid faciendum sit, sciant, verum etiam ut præstante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt*.

Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est (art. 3. hui. quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libro de spiritu & littera (cap. XXVII. in princip.) *non moveat quod naturaliter dixit eos quæ legis sunt, facere: hoc enim agit spiritus gratiæ, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis*.

Ad secundum dicendum, quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi in III. Ethic. (cap. III. circa med.) *Quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*. Unde Hieronymus (Pelagius) ibidem confitetur, *sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio*.

Ad tertium dicendum, quod præceptum de dilectione Dei non potest ho-

mo implere ex puris naturalibus, secundum quod ex caritate impletur, ut ex supradictis patet (art. 3. hui. quæst.)

ARTICULUS V. 580

Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia.

Inf. quæst. cxiv. *artic.* 2. *& I. Part. quæst.* lxii. *artic.* 4. *corp. & I. dist.* xiv. *quæst.* ii. *art.* 2. *& quæst.* iii. *& II. dist.* xxiv. *quæst.* i. *art.* 4. *& dist.* xxvi. *art.* 6. *& dist.* xxix. *art.* i. *& III. con. cap.* cxlvii. *&* cl. *& quol.* i. *art.* 7. *cor.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit mereri vitam æternam sine gratia. Dicit enim Dominus Matth. xix. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*: ex quo videtur quod ingredi in vitam æternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per se ipsum possit vitam æternam mereri.

2. Præterea. Vita æterna est merces, vel præmium, quod hominibus redditur a Deo, secundum illud Matth. v. 12. *Merces vestra multa est in cælis*. Sed merces, vel præmium redditur a Deo homini secundum opera eius, secundum illud Psalmi lxi. 12. *Tu reddes unicuique secundum opera eius*. Cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in eius potestate constitutum sit ad vitam æternam pervenire.

3. Præterea. Vita æterna est ultimus finis vitæ humanæ. Sed quælibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multo magis homo, qui est altioris naturæ, per sua naturalia potest pervenire ad vitam æternam absque aliqua gratia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. vi. 23. *Gratia Dei vita æterna*: quod ideo dicitur, sicut Glossa (Augustini in Lib. de grat. & lib. arbit. cap. ix. circa med.) ibidem dicit, „ut intelligeremus, Deum ad vitam æternam pro sua miseratione nos perducere. "

Respondeo dicendum, quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi: & ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam; sed solum potest producere per operationem suam effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ, ut ex supradictis patet (quæst. v. art. 5.) & ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ; sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam æternam; potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, & habere amicum, & alia huiusmodi, ut Augustinus (alius Auctor) dicit in 3. responsione contra Pelagianos (Lib. III. Hypognost. cap. iv. parum a princ.)

Ad primum ergo dicendum, quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ; sed, sicut Augustinus in eodem Libro (ibid.) dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis præparetur a Deo per gratiam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Glossa (ord. Augustini Lib. de grat. & lib. arb. cap. viii.) Roman. vi. super illud, *Gratia Dei vita æterna*, dicit, „certum est vitam æternam bonis operibus reddi; sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent; " cum etiam supra dictum sit (art. præc.) quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem finem perduci, saltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere possunt; sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinæ potest sanitatem consequi, quam ille qui nullo modo, ut Philosophus introducit in II. de cælo (tex. 64. & 65.)

AR-

ARTICULUS VI. 581

Utrum homo poſſit ſe ipſum ad gratiam præparare per ſe ipſum abſque exteriori auxilio gratiæ.

I. Par. quæſt. lxi. *art.* 2. *ad* 3. *& II. diſt.* v. *quæſt.* ii. *art.* i. *& diſt.* xxviii. *quæſt.* i. *art.* 4. *& ver. quæſt.* xxiv. *art.* 15. *& quæſt.* i. *art.* 7. *& ad Heb.* xii. *lect.* 3.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod homo poſſit ſe ipſum ad gratiam præparare per ſe ipſum abſque exteriori auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod ſit ei impoſſibile, ut ſupra dictum eſt (art. 4. huius quæſt. ad 1.) Sed Zach. i. 3. dicitur: *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*. Nihil autem eſt aliud ſe ad gratiam præparare quam ad Deum converti. Ergo videtur quod homo per ſe ipſum poſſit ſe ad gratiam præparare abſque auxilio gratiæ.

2. Præterea. Homo ſe ad gratiam præparat, faciendo quod in ſe eſt: quia ſi homo facit quod in ſe eſt, Deus ei non denegat gratiam: dicitur enim Matth. vii. quod (a) *Deus dat ſpiritum bonum petentibus ſe*. Sed illud in nobis eſſe dicitur quod eſt in noſtra poteſtate. Ergo videtur quod in noſtra poteſtate ſit conſtitutum, ut nos ad gratiam præparemus.

3. Præterea. Si homo indiget gratia ad hoc quod præparet ſe ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quod præparet ſe ad illam gratiam; & ſic procederetur in infinitum, quod eſt inconveniens. Ergo videtur ſtandum in primo, ut ſcilicet homo ſine gratia poſſit ſe ad gratiam præparare.

4. Præterea. Prover. xvi. 1. dicitur, quod *hominis eſt præparare animum*. Sed illud dicitur eſſe hominis quod per ſe ipſum poteſt. Ergo videtur quod homo per ſe ipſum ſe poſſit ad gratiam præparare.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. vi. 44. *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater, qui miſit me, traxerit eum*. Si autem homo ſe ipſum præparare poſſet, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo homo non poteſt ſe ad gratiam præparare abſque auxilio gratiæ.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt præparatio voluntatis humanæ ad bonum. Una quidem, qua præparatur ad bene operandum, & ad Deo fruendum: & talis præparatio voluntatis non poteſt fieri ſine habituali gratiæ dono, quod ſit principium operis meritorii, ut dictum eſt (art. præc.)

Alio modo poteſt intelligi præparatio voluntatis humanæ ad conſequendum ipſum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem quod præparet ſe homo ad ſuſceptionem huius doni, non oportet præſupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia ſic procederetur in infinitum; ſed oportet præſupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, ſive inſpirantis bonum propoſitum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut ſupra dictum eſt (artic. 2. & 3. huius quæſt.) Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifeſtum eſt. Neceſſe eſt enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis cauſa convertat ſuos effectus ad ſuum finem: & ideo cum ſecundum ordinem agentium, ſive moventium ſit ordo finium, neceſſe eſt quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium; ſicut animus militis convertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad ſequendum autem vexillum alicuius aciei ex motione tribuni. Sic igitur cum Deus ſit primum movens ſimpliciter, ex eius motione eſt quod omnia in ipſum convertantur ſecundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit aſſimilari Deo ſecundum ſuum modum. Unde Dionyſius in Lib. de div. Nomin. (cap. iv. lect. ii.) dicit, quod *Deus convertit omnia ad ſe ipſum*. Sed homines iuſtos convertit ad ſe ipſum ſicut ad ſpecialem finem, quem intendunt, & cui cupiunt adhærere ſicut bono proprio, ſecundum illud Pſalm. lxxii. 27. *Mihi adhærere Deo bonum eſt*: & ideo, quod homo convertatur ad Deum, hoc non poteſt eſſe niſi Deo ipſum convertente. Hoc autem eſt præparare ſe ad gratiam, quaſi ad Deum converti; ſicut ille qui habet oculum averſum a lumine Solis, per hoc ſe præparat ad recipiendum lumen Solis, quod oculos ſuos convertit verſus Solem.

Unde patet quod homo non poteſt ſe præ-

(a) *Luc.* xi. 13. Quanto magis Pater veſter de cælo dabit ſpiritum bonum petentibus ſe? *Matth.* vii. 11. *pro* ſpiritum bonum *legitur* bona.

præparare ad lumen gratiæ ſuſcipiendum niſi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

Ad primum ergo dicendum, quod converſio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium: & ſecundum hoc homini præcipitur quod ſe ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non poteſt, niſi Deo ipſum ad ſe convertente, ſecundum illud Hierem. XXXI. 18. *Converte me, & convertar: quia tu Dominus Deus meus*: & Thren. ultim. 21. *Converte nos Domine ad te, & convertemur*.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil homo poteſt facere, niſi a Deo moveatur, ſecundum illud Ioan. XV. 5. *Sine me nihil poteſtis facere*. Et ideo cum dicitur homo facere quod in ſe eſt, dicitur hoc eſſe in poteſtate hominis, ſecundum quod eſt motus a Deo.

Ad tertium dicendum, quod illa obiectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio, quia omnis forma requirit ſuſceptibile diſpoſitum. Sed hoc quod homo moveatur a Deo, non præexigit aliquam aliam motionem; cum Deus ſit primum movens: unde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum, quod hominis eſt præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium; ſed tamen hoc non facit ſine auxilio Dei moventis, & ad ſe attrahentis, ut dictum eſt (in corp. art.)

ARTICULUS VII. 582

Utrum homo poſſit reſurgere a peccato ſine auxilio gratiæ.

Inf. quæſt. CXIII. *artic.* 2. *&* 2. 2. *quæſt.* CXXXVII. *art.* 5. *ad* 3. *& III. Par. quæſt.* XXXVI. *art.* 3. *cor. & II. diſt.* XX. *quæſt* II. *art.* 3. *ad* 5. *& diſt.* XXVIII. *art.* 2. *corp. & III. cont. cap.* CLVII. *& IV. cap.* LXXII. *prin. & ver. quæſt.* XXIV. *art.* 1. *ad* 10. *&* 12. *& quæſt.* XXVIII. *art.* 2.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod homo poſſit reſurgere a peccato ſine auxilio gratiæ. Illud enim quod præexigitur ad gratiam, fit ſine gratia. Sed reſurgere a peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ: dicitur enim ad Eph. V. 14. *Exurge a mortuis, & illuminabit te Chriſtus*. Ergo homo poteſt reſurgere a peccato ſine gratia.

2. Præterea. Peccatum virtuti opponitur, ſicut morbus ſanitati, ut ſupra dictum eſt (quæſt. LXXI. art. 1.) Sed homo per virtutem naturæ poteſt reſurgere de ægritudine ad ſanitatem, ſine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc quod intus manet principium vitæ, a quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quod homo ſimili ratione poſſit reparari per ſe ipſum, redeundo de ſtatu peccati ad ſtatum iuſtitiæ abſque auxilio exterioris gratiæ.

3. Præterea. Quælibet res naturalis poteſt redire per ſe ipſam ad actum convenientem ſuæ naturæ, ſicut aqua calefacta per ſe ipſam redit ad naturalem frigiditatem, & lapis ſurſum proiectus per ſe ipſum redit ad ſuum motum naturalem. Sed peccatum eſt quidam actus contra naturam, ut patet per Damaſcenum in II. Lib. (orthod. Fid. cap. XXX.) Ergo videtur quod homo poſſit per ſe ipſum redire de peccato ad ſtatum iuſtitiæ.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit ad Galatas II. 21. (*a*) *Si data eſt lex quæ poteſt iuſtificare, ergo Chriſtus gratis mortuus eſt*, ideſt ſine cauſa. Pari ergo ratione ſi homo habet naturam, per quam potest iuſtificari, *Chriſtus gratis*, ideſt ſine cauſa, *mortuus eſt*. Sed hoc eſt inconveniens dicere. Ergo non poteſt per ſe ipſum iuſtificari, ideſt redire de ſtatu culpæ ad ſtatum iuſtitiæ.

Reſpondeo dicendum, quod homo nullo modo poteſt reſurgere a peccato per ſe ipſum ſine auxilio gratiæ.

Cum enim peccatum tranſiens actu, remaneat reatu, ut ſupra dictum eſt (quæſt. LXXXVII. art. 6.) non eſt idem reſurgere a peccato quod ceſſare ab actu peccati; ſed reſurgere a peccato, eſt reparari hominem ad ea quæ peccando amiſit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex ſupradictis patet (artic. 1. quæſt. LXXXV. LXXXVI. & LXXXVII.) ſcilicet maculam, corruptionem naturalis boni, & reatum pœnæ. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Bonum autem naturæ corrumpitur, inquantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non ſubiecta: hoc enim ordine ſublato, conſequens eſt ut tota natura hominis pec-

c an-

(a) *Vulgata ibid.* Si enim per legem iuſtitia, ergo gratis Chriſtus mortuus eſt. *Ibid. vero cap.* III. 21. Si enim data eſſet lex quæ poſſet vivificare, vere ex lege eſſet iuſtitia.

cantis inordinata remaneat. Reatus vero pœnæ est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem æternam. Manifestum est autem de singulis horum trium quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiæ proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante: unde requiritur habituale donum, quod est gratiæ lumen. Similiter ordo naturæ reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subiiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est (art. præc.) Similiter etiam reatus pœnæ æternæ remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, & qui est hominum iudex. Et ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc quod homo a peccato resurgat & quantum ad habituale donum, & quantum ad interiorem Dei motionem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii; qui requiritur in hoc quod homo a peccato resurgat. Et ideo cum dicitur, *Exurge, & illuminabit te Christus*, non est intelligendum quod tota exsurrectio a peccato præcedat illuminationem gratiæ; sed quia cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiæ iustificantis.

Ad secundum dicendum, quod naturalis ratio non est sufficiens principium huius sanitatis, quæ est in homine per gratiam iustificantem; sed huius principium est gratia, quæ tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per se ipsum reparari; sed indiget ut denuo ei lumen gratiæ infundatur; sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

Ad tertium dicendum, quod quando natura est integra, per se ipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens, & proportionatum; sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur, ut supra dictum est (quæst. lxxxv.) non potest per se ipsam reparari neque etiam ad bonum sibi connaturale, & multo minus ad bonum supernaturale iustitiæ.

ARTICULUS VIII. 583

Utrum homo sine gratia possit non peccare.

Sup. quæst. lxiii. *art.* 2. *ad* 2. *&* *III. con. cap.* clx. *& ver. quæst.* xxii. *art.* 5. *ad* 7. *& quæst.* xxiv. *art.* 1. *ad* 10. *&* 12. *& art.* 12. *per tot. & I. Cor.* xii. *& Hebr.* x. *lect.* 1.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia possit non peccare. *Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest*, ut Augustinus dicit in Lib. de duab. animabus (cap. x. & xi.) & de libero arb. (Lib. III. cap. xviii.) Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet: quod est inconveniens.

2. Præterea. Ad hoc corripitur homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio adhibeatur: quod est inconveniens.

3. Præterea. Eccli. xv. 18. dicitur: *Ante hominem vita, & mors, bonum, & malum: quod placuerit ei, dabitur illi*. Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in eius potestate est eligere bonum, vel malum; & ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de perfectione iustitiæ (in fin.) *Quisquis negat nos orare debere, ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiæ Dei adiutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem) ab auribus omnium removendum, & ore omnium anathematizandum esse non dubito*.

Respondeo dicendum, quod de homine dupliciter loqui possumus: uno modo secundum statum naturæ integræ; alio modo secundum statum naturæ corruptæ. Secundum statum quidem naturæ integræ etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare nec mortaliter, nec venialiter: quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam; quod vitare homo poterat in statu naturæ integræ; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret.

In statu autem naturæ corruptæ indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quæ quidem sanatio primo fit

 in

in præsenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato. Unde Apostolus ad Rom. VII. 25. in persona hominis reparati dicit: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*. In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, ut supra habitum est (quæst. lxxiv. art. 5.) non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis: cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest, & ex hoc habent rationem peccati, & voluntarii; non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; & etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos, ut supra dictum est (hic sup. & quæst. lxxiv. art. 10.)

Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, & secundum aliquod tempus: quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde & Gregorius dicit super Ezechiel. (hom. XI. a med. & Lib. XXV. Moral. cap. IX. a princ.) quod *peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit*. Et huius ratio est, quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus; ita etiam ratio subdi debet Deo, & in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam ratione hominis non totaliter existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo, vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa, propter quæ consequenda, vel vitanda homo recedit a Deo, contemnendo præcepta ipsius; & ita peccat mortaliter; præcipue quia *in repentinis homo operatur secundum finem præconceptum, & secundum habitum præexistentem*, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VIII. ad fin.) Quamvis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, & præter inclinationem habitus.

Sed quia homo non potest semper esse in tali præmeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum (a) convenientiam voluntatis deordinatæ a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est (in corp.) Et tamen quia ex eius defectu est quod homo se ad gratiam habendam non præparet, propter hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest.

Ad secundum dicendum, quod *correptio utilis est, ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur; si tamen qui corripitur, filius est promissionis, ut strepitu correptionis forinsecus insonante, aut flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur & velle*, ut Augustinus dicit in Lib. de correptione & gratia (cap. VI. parum a princ.) Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod a peccato abstineat; sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio. Unde Eccle. VII. 14. *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus (alius Auctor) dicit in Hypognostic. (Lib. III. cap. 1. & II.) verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturæ integræ, quando nondum erat servus peccati: unde poterat peccare, & non peccare. Nunc etiam, quodcumque vult homo, datur ei; sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

ARTICULUS IX. 584

Utrum ille qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, & vitare peccatum absque auxilio gratiæ.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod ille qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, & vitare peccatum absque alio auxilio gratiæ. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere, & vitare peccatum. Si igitur per gra-

(a) *Ita mss. & editi passim. Al.* consequentiam.

gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Praeterea. Per gratiam ipse Spiritus sanctus in nobis habitat, secundum illud I. ad Corinth. III. 16. *Nescitis quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis?* Sed Spiritus sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, & ut nos a peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque praedictorum absque alio auxilio gratiae.

3. Praeterea. Si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiae indiget ad hoc quod recte vivat, & a peccato abstineat, pari ratione etsi illud aliud auxilium gratiae consecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiae indigebit. Procedetur ergo in infinitum; quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod bene operetur, & a peccato abstineat.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de natura, & gratia (cap. XXVI. circ. fin.) quod *sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cernere; sic & homo perfectissime etiam iustificatus, nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere.* Sed iustificatio fit per gratiam, secundum illud Rom. III. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo etiam homo iam habens gratiam indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod recte vivat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. huius quaest.) homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, & etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae quae excedunt proportionem naturae; alio modo indiget homo auxilio gratiae, ut a Deo moveatur ad agendum.

Quantum igitur ad primum auxilii modum homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae, quasi aliquo alio habitu infuso.

Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum: & hoc propter duo. Primo quidem ratione generali, propter hoc quod, sicut supra dictum est (art. I. huius quaest.) nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae: quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio, & infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati*, ut dicitur ad Roman. VII. 25. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. VIII. 26. *quid oremus, sicut oportet, nescimus:* propter varios enim rerum eventus, & quia etiam nosipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud Sap. IX. 14. *Cogitationes mortalium timidae, & incertae providentiae nostrae.* Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur, & protegamur, qui omnia novit, & omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: *Et ne nos inducas in tentationem*: &: *Fiat voluntas tua, sicut in caelo, & in terra*, & cetera quae in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia.

Ad primum ergo dicendum, quod donum habitualis gratiae non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio: indiget enim quaelibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi, quod gratia sit in vanum data, vel quod sit imperfecta: quia etiam in statu gloriae, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod operatio Spiritus sancti, quae nos movet, & protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat; sed praeter hunc effectum nos movet, & protegit simul cum Patre, & Filio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod homo non indigeat alia habituali gratia.

ARTICULUS X. 585

Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum.

Inf. quæst. CXIV. *art.* 2. *&* 2. 2. *quæst.* CXXXVIII. *art.* 4. *& II. dist.* XXIX. *in exp. lit. ad* 2. *& III. cont. cap.* clv. *& ver. quæst.* XXIV. *art.* 13. *per tot. & quæst.* XXVII. *art.* 5. *ad* 3. *& Psal.* XXXI. *& Ioan.* VII. *lect.* 2.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut & continentia, ut patet per Philosophum in VII. Ethic. (implic. cap. VII. & VIII.) Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo est iustificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiæ ad habendum perseverantiam.

2. Præterea. Omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quod simul cum gratia infusis aliis virtutibus perseverantia detur.

3. Præterea. Sicut Apostolus dicit Rom. V. plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adæ. Sed Adam id accepit unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus; & ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de persever. (cap. II. ante med.) *Cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur a Deo? An & ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate?* Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati; quod intelligitur, cum dicimus, *Sanctificetur nomen tuum*, ut ibid. (& Lib. de corrept. & grat. cap. XII.) Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus indiget ut ei perseverantia a Deo detur.

Respondeo dicendum, quod perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes; ut sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias, & delectationes, ut Philosophus dicit in VII. Eth. (cap. VII.) Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut & continentia, & ceteræ virtutes.

Alio modo dicitur perseverantia continuatio quædam boni usque ad finem vitæ. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente, & protegente contra tentationum impulsus, sicut ex præcedenti quæstione apparet (scilicet art. præc.)

Et ideo postquam aliquis est iustificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere prædictum perseverantiæ donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitæ. Multis enim datur gratia quibus non datur perseverare in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de primo modo perseverantiæ, sicut & secunda obiectio procedit de secundo.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libro de natura & gratia (cap. XLIII. & Lib. de corrept. & grat. cap. XII. parum a princ.) *homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret:* nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt & donum gratiæ, quo perseverare possunt, & ulterius eis datur quod perseverent: & sic donum Christi est maius quam delictum Adæ. Et tamen facilius homo per gratiæ donum perseverare poterat in statu innocentiæ, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possimus, quando reparatio gratiæ Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem: quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

QUAE-

QUAESTIO CX.

De gratia Dei quantum ad eius essentiam, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de gratia Dei quantum ad eius essentiam: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum gratia ponat aliquid in anima.

Secundo, utrum gratia sit qualitas.

Tertio, utrum gratia differat a virtute infusa.

Quarto de subiecto gratiæ.

ARTICULUS I. 586

Utrum gratia ponat aliquid in anima.

II. dist. XXVI. *quæst.* I. *art.* I. *& III. cont. cap.* CLV. *& ver. quæst.* XXVII. *art.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis: unde dicitur Genes. XXXIX. 21. quod *Dominus dedit Ioseph gratiam in conspectu principis carceris*. Sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet, sed in eo cuius gratiam habet, ponitur acceptatio quædam. Ergo per hoc quod homo habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

2. Præterea. Sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam: unde dicitur Deut. XXX. 20. *Ipse est vita tua*. Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum & animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

3. Præterea. Ad Rom. I. super illud, *Gratia vobis, & pax*, dicit Glossa (interl.) „*Gratia*, idest remissio peccatorum." Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo non imputante peccatum, secundum illud Psal. XXXI. 2. *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*. Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

Sed contra. Lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quædam lux animæ: unde Augustinus dicit in Libro de natura & gratia (cap. XXII. in princ.) *Prævaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit cæcus*. Ergo gratia ponit aliquid in anima.

Respondeo dicendum, quod secundum communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit. Uno modo pro dilectione alicuius; sicut consuevimus dicere, quod iste miles habet gratiam Regis, idest Rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato; sicut consuevimus dicere, Hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo: ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat: ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit.

Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit. Primo quidem ipsum donum gratis datum; secundo huius doni recognitionem. Sed quantum ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei, & gratiam hominis: quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus: & inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte, vel in toto. Patet igitur (a) quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni æternæ coæternum. Et secundum huiusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam: una quidem communis, secundum quam *diligit omnia quæ sunt*, ut dicitur Sap. XI. secundum quam esse naturale rebus creatis largitur: alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem divini boni: & secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod

(a) *Ita cum codd. Tarrac. & Alcan. aliisque edit. Nicolai, & Patav. an. 1712. nisi quod codd. cit. habent* cuilibet Dei dilectioni. *Ed. s. Rom. & Pat. 1698.* quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum, quandoque tamen dilectioni æternæ coæternum.

quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens.

Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis, inquantum Deus gratuito, & non ex meritis aliquos prædestinavit, sive elegit: dicitur enim ad Ephes. 1. 5. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum . . . in laudem gloriæ gratiæ suæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in illo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut & in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed tamen differenter: nam illud quod est homini gratum in alio homine, præsupponitur eius dilectioni; causatur autem ex dilectione divina, quod est in homine Deo gratum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod Deus est vita animæ per modum causæ efficientis; sed anima est vita corporis per modum causæ formalis. Inter formam autem, & materiam non cadit aliquod medium: quia forma per se ipsam informat materiam, vel subiectum; sed agens informat subiectum, non per suam substantiam, sed per formam, quam causat in materia.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit in Lib. I. Retractat. (cap. xxv.) *Ubi dixi, gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei, non sic accipiendum est, ac si pax ipsa, & reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratiæ nomine remissionem significaverit peccatorum.* Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit (quæst. cxiii. art. 2.)

ARTICULUS II. 587

Utrum gratia sit qualitas animæ.

II. dist. XXVI. *quæst.* 1. *art.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in suum subiectum: quia actio qualitatis non est absque actione subiecti; & sic oporteret quod subiectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, iustificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Præterea. Substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animæ: multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura non sufficit, ut supra dictum est (quæst. cix. art. 1. 2. & 3.) Ergo gratia non est qualitas.

3. Præterea. Nulla qualitas remanet, postquam desinit esse in subiecto. Sed gratia remanet: non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur: unde & dicitur *nova creatura* ad Galat. ult. Ergo gratia non est qualitas.

Sed contra est quod super illud Psal. ciii. *Ut exhilaret faciem in oleo*, dicit Glossa (ord. Aug.) quod „ gratia est nitor animæ, sanctum concilians amorem. " Sed nitor animæ est quædam qualitas, sicut & pulchritudo corporis. Ergo gratia est quædam qualitas.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. præc.) in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Dictum est autem supra (quæst. cix. art. 1.) quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum: & hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ: *actus enim moventis in moto est motus*, ut dicitur in III. Physic. (text. 18.)

Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animæ infunditur: & hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas, & virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus: & sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales, & faciles, secundum illud Sap. viii. 1. *Et disponit omnia suaviter.* Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter, & prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum:

&

& sic donum gratiæ qualitas quædam est.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causæ efficientis, sed per modum causæ formalis, sicut albedo facit album, & iustitia iustum.

Ad secundum dicendum, quod omnis substantia vel est ipsa natura rei, cuius est substantia, vel est pars naturæ; secundum quem modum materia, vel forma *substantia* dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia, aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animæ. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam anima in seipsa subsistat; est tamen nobilior quam natura animæ, inquantum est expressio, vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Boetius (in Isagog. Porphyr. cap. de accid.) *accidentis esse est inesse*. Unde omne accidens non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est: unde & magis dicitur entis quam ens, ut dicitur in VII. Metaph. (tex. 2.) Et quia eius est fieri, vel corrumpi, cuius est esse, ideo proprie loquendo nullum accidens neque fit, neque corrumpitur; sed dicitur fieri, vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit, vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur ex nihilo, idest non ex meritis, secundum illud Ephes. II. 10. *Creati in Christo Iesu in operibus bonis.*

ARTICULUS III. 588

Utrum gratia sit idem quod virtus.

III. P. quæst. VII. *art.* I. *co.* & *quæst.* LXII. *art.* 2. *cor.* & *II. dist.* XXVI. *quæst.* II. *art.* 4. & 6. & *IV. dist.* I. *quæst.* I. *art.* 4. *quæst.* 5. & *ver. quæst.* XXVII. *art.* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus, quod *gratia operans est fides quæ per dilectionem operatur*, ut habetur in Libro de spiritu & littera (cap. XIV. circ. fin. & cap. XXXII.) Sed fides quæ per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

2. Præterea. Cuicumque convenit definitio, convenit & definitum. Sed definitiones de virtute datæ sive a Sanctis, sive a Philosophis, conveniunt gratiæ: ipsa enim *bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*: ipsa etiam *est bona qualitas mentis, qua recte vivitur &c.* Ergo gratia est virtus.

3. Præterea. Gratia est qualitas quædam. Sed manifestum est quod non est in quarta specie qualitatis, quæ est *forma, & circa aliquid constans figura*, quia non pertinet ad corpus: neque etiam in tertia est, quia non est *passio*, vel *passibilis qualitas*, quæ est in parte animæ sensitiva, ut probatur in VII. Physic. (text. 14. & seq.) ipsa autem gratia principaliter est in mente: neque iterum est in secunda specie, quæ est *potentia*, vel *impotentia naturalis*, quia gratia est supra naturam, & non se habet ad bonum, & malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in prima specie, quæ est *habitus*, vel *dispositio*. Habitus autem mentis sunt virtutes: quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum est (quæst. LVI. art. 1. & 2.) Ergo gratia est idem quod virtus.

Sed contra. Si gratia est virtus, maxime videtur quod sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides, vel spes, quia hæ possunt esse sine gratia gratum faciente; neque etiam caritas, quia *gratia prævenit caritatem*, ut Augustinus dicit in Libro de prædestinatione sanctorum (Lib. de dono persev. cap. XVI. in fin.) Ergo gratia non est virtus.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, idem esse gratiam, & virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem; ut gratia dicatur, secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister in II. Sent. dist. XXVI. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest: quia, ut Philosophus dicit in VII. Physic. (text. 17.) *virtus est quædam dispositio perfecti: dico autem perfectum, quod est dispositum*

positum secundum naturam. Ex quo patet quod virtus uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ.

Manifestum est autem quod virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus supra dictum est (quæst. lv. & seq.) sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, & ad altiorem finem: unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur *lumen gratiæ*, secundum quod dicitur II. Pet. I. 4. *Maxima, & pretiosa vobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*. Et secundum acceptionem huiusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ a lumine illo derivantur, & ad illud lumen ordinantur: unde Apostolus dicit ad Ephes. v. 8. *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino: ut filii lucis ambulate*. Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat *fidem per dilectionem operantem* gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum, quod *bonum* positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, vel essentialem, vel participatam: sic autem *bonum* non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quædam, quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium, & radix.

ARTICULUS IV. 589

Utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto, an in aliqua potentiarum.

III. Par. quæst. VII. *art.* 2. *cor. & quæst.* LXII. *art.* 2. *cor. & II. dist.* XXVI. *quæst.* I. *art.* 3. *& ver. quæst.* XXVII. *art.* 6.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subiecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus (alius Auctor) in Hypognostic. (Lib. III. parum a princ.) quod *gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum*. Sed voluntas, sive liberum arbitrium est potentia quædam, ut in I. dictum est (quæst. lxxxiii. art. 2.) Ergo gratia est in potentia animæ sicut in subiecto.

2. Præterea, *Ex gratia incipiunt merita hominis*, ut Augustinus dicit (Lib. de grat. & lib. arb. cap. VI. in princ.) Sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quod gratia sit perfectio alicuius potentiæ animæ.

3. Præterea. Si essentia animæ sit proprium subiectum gratiæ, oportet quod anima, inquantum habet essentiam, sit capax gratiæ. Sed hoc est falsum, quia sic sequeretur quod omnis anima esset gratiæ capax. Non ergo essentia animæ est proprium subiectum gratiæ.

4. Præterea. Essentia animæ est prior potentiis eius. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequitur quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte, vel potentia animæ intellecta, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo huiusmodi: quod est inconveniens.

Sed contra est quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam quam ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio ex præcedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animæ sicut in subiecto: nam potentia animæ est proprium subiectum virtutis, ut supra dictum est (quæst. lvi. art. I.)

Si autem gratia differt a virtute, non potest dici, quod potentia animæ sit gra-

gratiæ subiectum: quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, ut supra dictum est (art. 1. quæst. lv. & lvi.) Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animæ, ita scilicet quod sit in essentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, & secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animæ participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ab essentia animæ effluunt eius potentiæ, quæ sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subiectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animæ est principium operum vitæ mediantibus potentiis.

Ad tertium dicendum, quod anima est subiectum gratiæ, secundum quod est in specie intellectualis, vel rationalis naturæ. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentiæ sint proprietates naturales animæ, speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium, & plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanæ animæ sit subiectum gratiæ, quod quælibet anima possit esse gratiæ subiectum: hoc enim convenit essentiæ animæ, inquantum est talis speciei.

Ad quartum dicendum, quod cum potentiæ animæ sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis, vel rationalis, non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentiæ, ex qua natæ sunt huiusmodi potentiæ effluere.

QUAESTIO CXI.

De divisione gratiæ,

in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de divisione gratiæ: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, & gratiam gratum facientem.

Secundo de divisione gratiæ gratum facientis per operantem, & cooperantem.

Tertio de divisione eiusdem per gratiam prævenientem, & subsequentem.

Quarto de divisione gratiæ gratis datæ.

Quinto de comparatione gratiæ gratum facientis, & gratis datæ.

ARTICULUS I. 590

Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam.

III. Par. quæst. VII. *art.* 7. *corp. & ad* I. *& quæst.* lxi. *art.* I. *corp. & III. cont. cap.* CXXXIV. *fin. & ver. quæst.* XXIV. *art.* I. *&* 7. *corp. & opusc.* III. *cap.* CCXXI. *& Psal.* XXIV. *& Rom.* I. *lect.* 3. *& Ephes.* I. *lect.* 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam donum Dei, ut ex supradictis patet (quæst. cx. artic. 1.) Homo autem non ideo est Deo gratus, quia aliquid est ei datum a Deo, sed potius e converso: ideo enim aliquid datur alicui gratis a Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Præterea. Quæcumque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturæ datur homini absque merito præcedenti: quia natura præsupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data a Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiæ differentia: quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

3. Præ-

3. Præterea. Omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam iustificamur, gratis nobis a Deo conceditur, secundum illud Rom. III. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*. Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

Sed contra est quod Apostolus utrumque attribuit gratiæ, scilicet & *gratum facere*, & *esse gratis datum*. Dicit enim quantum ad primum ad Ephes. I. 6. *Gratificavit nos in dilecto Filio suo*. Quantum vero ad secundum dicitur ad Rom. XI. 6. *Si autem gratia, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia*. Potest ergo distingui gratia, quæ vel habet unum tantum, vel utrumque.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Roman. XIII. 1. *quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. In hoc autem ordo rerum consistit quod quædam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit in Lib. cælest. Hierarch. (cap. IV. VII. & VIII.) Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur.

Secundum hoc igitur duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quæ vocatur *gratia gratum faciens*; alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur; huiusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data*, quia supra facultatem naturæ, & supra meritum personæ homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus I. ad Cor. XII. 7. *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*, scilicet aliorum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter, scilicet quia per hanc homo iustificatur, & dignus efficitur vocari Deo gratus, secundum quod dicitur ad Coloss. I. 12. *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine*.

Ad secundum dicendum, quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera, secundum illud ad Rom. IV. 4. *Ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam*. Aliud est debitum secundum conditionem naturæ; puta si dicamus, debitum esse homini quod habeat rationem, & alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturæ obligetur, sed potius inquantum creatura debet subiici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur: quæ quidem est ut talis natura tales conditiones, vel proprietates habeat, & quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent; & ideo specialius sibi nomen gratiæ vendicant.

Ad tertium dicendum, quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiæ gratis datæ, quod etiam ad rationem gratiæ pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo: & ideo gratia gratis data, quæ hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit: & sic opponuntur duæ partes divisionis, sicut *gratum faciens*, & *non faciens gratum*.

ARTICULUS II. 591

Utrum gratia convenienter dividatur per operantem, & cooperantem.

Inf. art. 3. cor. & II. dist. XXVI. *quæst.* I. *artic.* 5. *& ver. quæst.* XXVII. *artic.* 5. *ad* I. *&* 2. *& II. Cor.* VI. *lect.* 6.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur per operantem, & cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra dictum est (quæst. præc. artic. 2.) Sed accidens non potest agere in subiectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

2. Præterea. Si gratia aliquid operatur in nobis, maxime operatur in nobis iustificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis: dicit enim Augustinus super illud Ioan. XIV. *Opera quæ ego facio, & ipse faciet* (implic. tract. LXXII. in Ioan. sed expres. ser. XV. de verb. Apostol. cap. XI.) „ Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te. “ Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Præterea. Cooperari alicui videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad

ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis quam liberum arbitrium, secundum illud Roman. IX. 16. *Non est currentis, neque volentis, sed miserentis Dei*. Ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Praeterea. Divisio debet dari per opposita. Sed operari, & cooperari non sunt opposita: idem enim potest operari, & cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem, & cooperantem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de grat. & lib. arb. (cap. XVII. a princip.) *Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incepit: quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens*. Sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem, & cooperantem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. CX. art. 2.) gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium, quo nos movet ad bene volendum, & agendum; alio modo habituale donum nobis divinitus inditum.

Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem, & cooperantem. Operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota, & non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: & secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra & movet, & movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae: & secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem interior voluntatis; & quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, & praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat: & ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*. Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est (quaest. XVII. art. 9.) consequens est quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat & interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, & exterius facultatem operandi praebendo, respectu huiusmodi actus dicitur *gratia cooperans*. Unde post praemissa verba subdit Augustinus (ibid.) *Ut autem velimus, operatur; cum autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur*. Sic igitur si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per *operantem*, & *cooperantem*.

Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiae effectus, sicut & cuiuslibet alterius formae: quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, & exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat, vel iustificat, sive gratam Deo facit, dicitur *gratia operans*; inquantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans*.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod gratia est quaedam qualitas accidentalis, non agit in animam effective, sed formaliter; sicut albedo dicitur facere album superficiem.

Ad secundum dicendum, quod Deus non sine nobis nos iustificat: quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus: unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod cooperari dicitur aliquis alicui, non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adiuvans ad praesuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adiuvatur a Deo, ut bonum velit. Et ideo, praesupposito iam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum, quod gratia operans, & cooperans est eadem gratia; sed distinguitur secundum diversos effectus, ut ex supra dictis patet (in corp. art.)

ARTICULUS III. 592

Utrum gratia convenienter dividatur in praevenientem, & subsequentem.

II. dist. XXVI. *quaest.* I. *art.* 3. *& ver. quaest.* XXVII. *art.* 5. *ad* 6. *& Psal.* XXII. *fin. & II. Cor.* VI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur in praevenientem, & subsequentem.

Gratia enim est divinæ dilectionis effectus. Sed Dei dilectio numquam est subsequens, sed semper præveniens, secundum illud I. Ioan. IV. 10. *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos*. Ergo gratia non debet poni præveniens, & subsequens.

2. Præterea. Gratia gratum faciens est una tantum in homine, cum sit sufficiens, secundum illud II. ad Cor. XII. 9. *Sufficit tibi gratia mea*. Sed idem non potest esse prius, & posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in prævenientem, & subsequentem.

3. Præterea. Gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiæ, quorum unus præcedit alium. Ergo si penes hos gratia deberet dividi in prævenientem, & subsequentem, videtur quod infinitæ essent species gratiæ. Infinita autem relinquuntur a qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem, & subsequentem.

Sed contra est quod gratia Dei ex eius misericordia provenit. Sed utrumque in Psal. LVIII. 11. legitur, *Misericordia eius præveniet me*: & iterum (Psal. XXII. 6.) *Misericordia (a) eius subsequetur me*. Ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem, & subsequentem.

Respondeo dicendum, quod sicut gratia dividitur in operantem, & cooperantem, secundum diversos effectus; ita etiam in prævenientem, & subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis: quorum primus est, ut anima sanetur: secundus, ut bonum velit: tertius est, ut bonum quod vult, efficaciter operetur: quartus est, ut in bono perseveret: quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur præveniens respectu secundi effectus; & prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus.

Et sicut unus effectus est posterior uno effectu, & prior alio; ita gratia potest dici præveniens, & subsequens secundum eumdem effectum respectu diversorum: & hoc est quod Augustinus dicit in Lib. de natura & gratia (cap. XXXI. & Lib. II. ad Bonif. cap. IX. in fin.) *Prævenit, ut sanemur, subsequitur, ut sanati vegetemur; prævenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur*.

(a) *Vulgata* sua.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio Dei nominat aliquid æternum: & ideo numquam potest dici nisi præveniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest præcedere aliquid, & ad aliquid subsequi: & ideo gratia potest dici præveniens, & subsequens.

Ad secundum dicendum, quod gratia non diversificatur per hoc quod est præveniens, & subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectus, sicut & de operante, & cooperante dictum est: quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia præveniente, per quam nunc iustificamur. Sicut enim caritas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria; ita etiam & de lumine gratiæ est dicendum: quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis effectus gratiæ possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani; tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie; & præterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium præcedit.

ARTICULUS IV. 593

Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur.

III. cont. cap. CLIV. *&* *I. Cor.* XII. *lect.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis a Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona quæ nobis gratis a Deo conceduntur tam in bonis animæ, quam in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiæ gratis datæ non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

2. Præterea. Gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem, quia per ipsam iustificamur, secundum illud Rom. V. 1. *Iustificati igitur ex fide &c.* Ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratis datas; præsertim cum aliæ virtutes ibi non ponantur, ut spes, & caritas.

3. Præterea. Operatio sanitatum, & lo-

loqui diversa genera linguarum, miracula quædam sunt: interpretatio etiam sermonum ad sapientiam, vel scientiam pertinet, secundum illud Dan. I. 17. *Pueris his dedit Deus scientiam, & disciplinam in omni libro, & sapientia*. Ergo inconvenienter dividuntur gratia sanitatum, & genera linguarum contra operationem virtutum, & interpretatio sermonum contra sermonem sapientiæ, & scientiæ.

4. Præterea. Sicut sapientia, & scientia sunt quædam dona Spiritus sancti, ita etiam intellectus, consilium, pietas, & fortitudo, & timor, ut supra dictum est (quæst. LXVIII. artic. 4.) Ergo hæc etiam debent poni inter gratias gratis datas.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Corinthios XII. 8. *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eumdem spiritum, alteri fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. I. hui. quæst.) gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo (hoc enim solius Dei est) sed solum exterius docendo, vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quæ sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur. Primo quidem quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc instruere alios possit: secundo ut possit confirmare, vel probare ea quæ dicit; alias non esset efficax eius doctrina: tertio ut ea quæ concipit, possit convenienter auditoribus proferre.

Quantum igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod (a) qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem ut principia illius scientiæ sint ei certissima: & quantum ad hoc ponitur *fides*, quæ est certitudo de rebus invisibilibus, quæ supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundo oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiæ: & sic ponitur *sermo sapientiæ*, quæ est cognitio divinorum. Tertio oportet ut etiam abundet exemplis, & cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas: & quantum ad hoc ponitur *sermo scientiæ*, quæ est cognitio rerum humanarum: quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. (Rom. I. 20.)

Confirmatio autem in his quæ subduntur rationi, est per argumenta; in his autem quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria: & hoc dupliciter. Uno quidem modo, ut doctor sacræ doctrinæ faciat quæ solus Deus facere potest in operibus miraculosis; sive sint ad salutem corporum, & quantum ad hoc ponitur *gratia sanitatum*; sive ordinentur ad solam divinæ potestatis manifestationem, sicut quod Sol stet, aut tenebrescat, quod mare dividatur; & quantum ad hoc ponitur *operatio virtutum*. Secundo, ut possit manifestare ea quæ solius Dei est scire; & hæc sunt contingentia futura, & quantum ad hoc ponitur *prophetia*; & etiam occulta cordium, & quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum*.

Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma, in quo aliquis possit intelligi, & secundum hoc ponuntur *genera linguarum*; vel quantum ad sensum eorum quæ sunt proferenda, & quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. I. hui. quæst.) non omnia beneficia quæ nobis divinitus conceduntur, *gratiæ gratis datæ* dicuntur, sed solum illa quæ excedunt facultatem naturæ, sicut quod piscator abundet sermone sapientiæ, & scientiæ, & aliis huiusmodi: & talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

Ad secundum dicendum, quod *fides* non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quædam virtus iustificans hominem in se ipso, sed secundum hoc quod importat quamdam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his quæ ad fidem pertinent. Spes autem, & caritas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod *gratia sanitatum* distinguitur a generali operatione virtutum, quia habet specialem ratio-

(a) *Nicolaus ille qui*.

tionem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis, quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam *loqui variis linguis*, & *interpretari sermones*, habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem: & ideo ponuntur speciales gratiæ gratis datæ.

Ad quartum dicendum, quod sapientia, & scientia non computantur inter gratias gratis datas, secundum quod enumerantur inter dona Spiritus sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ, & scientiæ: sic enim sunt dona Spiritus sancti, ut supra dictum est (quæst. LXVIII. artic. 1. & 4.) Sed computantur inter gratias gratis datas, secundum quod important quamdam abundantiam scientiæ, & sapientiæ, ut homo possit non solum in se ipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere, & contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas (a) significanter ponitur *sermo sapientiæ*, & *sermo scientiæ*: quia, ut Augustinus dicit XIV. de Trinitate (cap. 1. a med.) *aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum & piis opituletur, & contra impios defendatur*.

ARTICULUS V. 594

Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens.

III. Par. quæst. VII. art. 7. ad 1.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. *Bonum enim gentis est melius quam bonum unius*, ut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. II. in fin.) Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis, gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiæ, ut supra dictum est (art. 1. & 4. hui. quæst.) Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

2. Præterea. Maioris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud, quam quod solum in se ipso perficiatur, sicut maior est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quam eius quod ita in se lucet, quod alia illuminare non potest: propter quod etiam Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. a med.) quod *iustitia est præclarissima virtutum*, per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in se ipso, per gratiam autem gratis datam homo operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

3. Præterea. Id quod est proprium meliorum, dignius est quam id quod est commune omnium; sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiæ; gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiæ. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

Sed contra est quod Apostolus I. ad Corinth. XII. 31. enumeratis gratiis gratis datis, subdit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*: &, sicut per subsequentia patet, loquitur de caritate, quæ pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

Respondeo dicendum, quod unaquæque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quæ sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad coniunctionem ultimi finis; gratiæ autem gratis datæ ordinant hominem ad quædam præparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam, & miracula, & alia huiusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini coniungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in XII. Metaph. (text. 52.) bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex: unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus; aliud autem est quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis; & hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiæ, quod est ordo ecclesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

Ad

(a) *Ita Nicolaius ex codd. Tarrac. & Parisf. Cod. Alcan. & textus Conradi* signanter. *Edit. Rom. & Patav.* significatur primo sermo &c.

Ad secundum dicendum, quod si gratia gratis data posset hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior; sicut excellentior est claritas Solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio coniunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sit excellentior; sicut nec in igne calor manifestativus speciei eius, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

Ad tertium dicendum, quod *sentire* ordinatur ad *ratiocinari* sicut ad finem; & ideo *ratiocinari* est nobilius. Hic autem est e converso: quia id quod est proprium, ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

QUAESTIO CXII.

De causa gratiae,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa gratiæ: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ.

Secundo, utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii.

Tertio, utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam.

Quarto, utrum gratia sit æqualis in omnibus.

Quinto, utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICULUS I. 595

Utrum solus Deus sit causa gratiae.

Sup. quaest. CIX. *artic.* 7. *corp. & III. Par. quaest.* LXII. *art.* 1. *corp. & art.* 2. *ad* 2. *& II. dist.* XVI. *art.* 4. *& IV. dist.* XIV. *quaest.* II. *artic.* 2. *& ver. quaest.* XXVII. *art.* 3. *& Ephes.* III. *lect.* 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solus Deus sit causa gratiæ. Dicitur enim Ioan. 1, 17. *Gratia, & veritas per Iesum Christum facta est.* Sed in nomine Iesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ.

2. Præterea. Ista differentia ponitur inter sacramenta novæ legis, & veteris, quod sacramenta novæ legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significant. Sed sacramenta novæ legis sunt quædam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

3. Præterea. Secundum Dionysium in Lib. cæl. Hier. (cap. III. & IV.) *Angeli purgant, & illuminant, & perficiunt & Angelos inferiores, & etiam homines.* Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur, & perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

Sed contra est quod in Psal. LXXXIII. 12. dicitur: *Gratiam, & gloriam dabit Dominus.*

Respondeo dicendum, quod nulla res potest agere ultra suam speciem: quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ; cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet.

Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinæ naturæ per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas Christi est sicut *quoddam organum Divinitatis eius*, ut Damascenus dicit in III. Lib. (orthod. Fid. cap. XV. a med.) Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute Divinitatis adiunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad secundum dicendum, quod sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam virtute divina principaliter operante; ita etiam in sacramentis novæ legis, quæ derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacra-

menta, sed principaliter per virtutem Spiritus sancti in sacramentis operantis, secundum illud Ioan. III. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*.

Ad tertium dicendum, quod Angelus purgat, illuminat, & perficit Angelum, vel hominem, per modum instructionis cuiusdam, non autem iustificando per gratiam. Unde Dionysius dicit VII. cap. cael. Hierar. (a med.) quod huiusmodi *purgatio, illuminatio, & perfectio nihil est aliud quam divinae scientiae assumptio*.

ARTICULUS II. 596

Utrum requiratur aliqua praeparatio, & dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Inf. quaest. CXIII. *art.* 3. *cor. &* 7. *cor. &* 2. 2. *quaest.* XXIV. *art.* 10. *ad* 3. *& IV. dist.* XVII. *quaest.* 1. *art.* 2. *quaest.* 1. *&* 2. *& art.* 3. *quaest.* 1. *& Hebr.* XII. *lect.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non requiratur aliqua praeparatio, sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia, ut Apostolus dicit Rom. IV. 4. *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*. Sed praeparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiae.

2. Praeterea. Ille qui in peccato progreditur, non se praeparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia, sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est, dum esset *spirans minarum, & caedis in discipulos Domini*, ut dicitur Act. IX. 1. Ergo nulla praeparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. Praeterea. Agens infinitae virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat; sicut in creatione apparet, cui collatio gratiae comparatur, quae dicitur *nova creatura* ad Galat. ult. Sed solus Deus, qui est infinitae virtutis, gratiam causat, ut dictum est (art. praeced.) Ergo nulla praeparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed contra est quod dicitur Amos IV. 12. *Praeparare in occursum Dei tui, Israel*: & I Reg. VII. 3. dicitur: *Praeparate corda vestra Domino*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. CXI. art. 2.) gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum.

Primo igitur modo accipiendo gratiam, praexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio: quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita.

Sed si loquamur de gratia, secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis, quasi praeveniens divinum auxilium; sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se praeparare, secundum illud Proverb. XVI. 1. *Hominis est praeparare animum*: & est principaliter a Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis praeparari, & a Domino gressus hominis dirigi.

Ad primum ergo dicendum, quod praeparatio hominis ad gratiam habendam quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae: & talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur. Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato: quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur (quaest. CXIV. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod cum homo ad gratiam se praeparare non possit, nisi Deo eum praeveniente, & movente ad bonum, non refert utrum subito, vel paulatim aliquis ad perfectam praeparationem perveniat. Dicitur enim Eccli. XI. 23. *Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem*. Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen (a) perfectum: & talis praeparatio praecedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, & subito gratiam homo accipit, secundum illud Ioan. VI. 45. *Omnis qui (b) audit a Patre, & didicit, venit ad me*. Et ita contigit

(a) *Ita codd. & edit. passim*. Conradus perfecte. (b) *Vulgata* audivit.

tigit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor eius a Deo, audiendo, addiscendo, & veniendo: & ideo subito est gratiam consecutus.

Ad tertium dicendum, quod agens infinitæ virtutis non exigit materiam, vel dispositionem materiæ, quasi præsuppositam ex alterius causæ actione; sed tamen oportet quod secundum conditionem rei causandæ in ipsa re causet & materiam, & dispositionem debitam ad formam: & similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur quam ipse non faciat.

ARTICULUS III. 597

Utrum necessario detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est.

IV. dist. XVII. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 3. *per tot. & quæst.* II. *art.* 5. *quæst.* I. *cor. & dist.* XX. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* I. *corp.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia super illud Roman. III. *Iustitia Dei manifestata est*, dicit Glossa (Rabani Lib. II. Commen. in hunc locum) „ Deus recipit eum qui „ ad se confugit; aliter esset in eo ini- „ quitas. " Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo est impossibile quod Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Præterea. Anselmus dicit in Libro de casu diaboli (cap. III.) quod *ista est causa quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit*. Sed, remota causa, necesse est removeri effectum. Ergo si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

3. Præterea. *Bonum est communicativum sui*, ut patet per Dionysium in IV. cap. de div. Nom. (in princip.) Sed bonum gratiæ est melius quam bonum naturæ. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiæ dispositæ, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur præparanti se ad gratiam.

Sed contra est quod homo comparatur ad Deum, sicut lutum ad figulum, secundum illud Hierem. XVIII. 6. *Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea*. Sed lutum non ex necessitate accipit formam a figulo, quantumcumque sit præparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam a Deo, quantumcumque se præparet.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) præparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto.

Potest igitur præparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio: & secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiæ consecutionem, quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ.

Alio modo potest considerari, secundum quod est a Deo movente: & tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis: quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit in Lib. de prædest. sanct. (seu de dono persev., qui olim illi annectebatur cap. XIV. parum a princip.) quod *per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur*. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Ioan. VI. 45. *Omnis qui audit a Patre, & didicit, venit ad me*.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii iam per gratiam informati; quem si non reciperet, esset contra iustitiam, quam ipse statuit.

Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam iustum est non deficere.

Ad secundum dicendum, quod defectus gratiæ prima causa est ex nobis; sed collationis gratiæ prima causa est a Deo, secundum illud Oseæ XIII. 9. *Perditio tua (a) ex te Israel, tantummodo in me auxilium tuum*.

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat.

(a) In Vulgata deest ex te.

ARTICULUS IV. 598

Utrum gratia sit maior in uno quam in alio.

Sup. quaest. LXVI. *art.* 2. *ad* 1. & 2. 2. *quaest.* IV. *art.* 4. *ad* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit maior in uno quam in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est (quaest. CX. art. 1.) Sed Sap. VI. 8. dicitur: *Pusillum, & magnum ipse fecit, & aequaliter est illi cura de omnibus.* Ergo omnes aequaliter gratiam ab eo consequuntur.

2. Praeterea. Ea quae in summo dicuntur, non recipiunt *magis*, & *minus*. Sed gratia in summo dicitur, quia coniungit ultimo fini. Ergo non recipit *magis*, & *minus*. Non est ergo maior in uno quam in alio.

3. Praeterea. Gratia est vita animae, ut supra dictum est (quaest. CX. art. 1. ad 2. & art. 4.) Sed vivere non dicitur secundum *magis*, & *minus*. Ergo etiam neque gratia.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. IV. 7. *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Quod autem mensurate datur, non omnibus aequaliter datur. Ergo non omnes aequalem gratiam habent.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. LII. art. 1. & 2.) habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis, vel obiecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior, inquantum ad maius bonum ordinatur; aliam vero ex parte subiecti, quod magis, vel minus participat habitum inhaerentem.

Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse maior, & minor: quia gratia secundum sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus.

Sed ex parte subiecti, gratia potest suscipere magis, vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius. Cuius diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam: qui enim magis se ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio huius diversitatis: quia praeparatio ad gratiam non est hominis, nisi inquantum liberum arbitrium eius praeparatur a Deo. Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo, & perfectio Ecclesiae consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum. Unde Apostolus ad Ephes. IV. 12. postquam dixerat: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*: enumeratis diversis gratiis subiungit: *Ad consummationem sanctorum in aedificationem corporis Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod cura divina dupliciter considerari potest. Uno modo quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex, & uniformis: & secundum hoc aequaliter se habet eius cura ad omnes, quia scilicet uno actu simplici & maiora, & minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quae in creaturis ex divina cura proveniunt: & secundum hoc invenitur inaequalitas, inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam maiora, quibusdam minora providet dona.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiae: non enim potest gratia secundum hoc maior esse quod ad maius bonum ordinet, sed ex eo quod magis, vel minus ordinat ad idem bonum magis, vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis, & remissionis, secundum participationem subiecti, & in ipsa gratia, & in finali gloria.

Ad tertium dicendum, quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, & ideo non recipit *magis*, & *minus*; sed vitam gratiae participat homo accidentaliter, & ideo eam potest homo magis, vel minus habere.

ARTICULUS V. 599

Utrum homo possit scire se habere gratiam.

III. dist. XVI. *quaest.* I. *art.* 1. *ad* 5. & *IV. dist.* XXI. *quaest.* II. *art.* 2. *cor.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animae est eorum quae sunt in anima per sui essentiam, ut patet per Augustinum XII. super Genes. ad litt. (implic. cap. XXXI.) Ergo gratia certissima

me potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Præterea. Sicut scientia est donum Dei, ita & gratia. Sed qui a Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, secundum illud Sap. VII. 17. *Dominus dedit mihi horum quæ sunt, veram scientiam.* Ergo pari ratione qui accipit gratiam a Deo, scit se gratiam habere.

3. Præterea. Lumen est magis cognoscibile quam tenebra: quia secundum Apostolum ad Ephes. v. 13. *omne quod manifestatur, lumen est.* Sed peccatum, quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum: Ergo multo magis gratia, quæ est spirituale lumen.

4. Præterea. Apostolus dicit I. ad Corinth. II. 12. *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Sed gratia est primum donum Dei. Ergo homo, qui accipit gratiam per Spiritum sanctum, per eumdem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Præterea. Genes. XXII. 12. ex persona Domini dicitur ad Abraham: *Nunc cognovi quod timeas Dominum*, idest *cognoscere te feci.* Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed contra est quod dicitur Eccle. IX. 1. quod *nemo scit, utrum sit dignus odio, vel amore.* Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire, utrum habeat gratiam gratum facientem.

Respondeo dicendum, quod tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo per revelationem; & hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam: revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, & confidentius, & fortius magnifica opera prosequantur, & mala præsentis vitæ sustineant, sicut Paulo dictum est II. ad Corinth. XII. 9. *Sufficit tibi gratia mea.*

Alio modo homo cognoscit aliquid per se ipsum, & hoc certitudinaliter; & sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem posset scire se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ, & obiectum eius est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud Iob XXXVI. 26. *Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Et ideo eius præsentia in nobis, & absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud Iob IX. 11. *Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit, non intelligam.* Et ideo homo non potest per certitudinem diiudicare, utrum ipse habeat gratiam, secundum illud I. ad Cor. IV. 3. *Sed neque me ipsum iudico . . . . qui autem iudicat me, Dominus est.*

Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa: & hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo, & contemnere res mundanas, & inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apocal. II. 17. *Vincenti dabo manna absconditum . . . quod nemo novit, nisi qui accipit*, quia scilicet ille (*a*) qui accipit, per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit.

Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde Apostolus dicit I. ad Corinth. IV. 3. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum:* quia, ut dicitur in Psalmo XVIII. 13. *delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me, & ab alienis parce servo tuo.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, & vitam in operibus vitæ.

Ad secundum dicendum, quod de ratione scientiæ est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam: & similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem: & hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia, & caritate, & aliis

(*a*) *Ita cum mss. editi passim.* Quidam qui accipit gratiam, *Cod. Alcan. utroque loco pro* accipit *habet* accepit.

aliis huiusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum, quod peccatum habet pro principio, & pro obiecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Obiectum autem, vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem, secundum illud I ad Timoth. ult. 16. *Lucem habitat inaccessibilem.*

Ad quartum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de donis gloriæ, quæ sunt nobis data in spe: quæ certissime cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possimus ea promereri.

Vel potest dici, quod loquitur de notitia privilegiata, quæ est per revelationem. Unde subdit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum (a) sanctum.*

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Abrahæ dictum potest referri ad notitiam experimentalem, quæ est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere.

Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

QUAESTIO CXIII.

De effectibus gratiæ,

in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ: & primo de iustificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis; secundo de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

Circa primum quæruntur decem.

Primo, quid sit iustificatio impii.

Secundo, utrum ad eam requiratur gratiæ infusio.

Tertio, utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii.

Quarto, utrum ad iustificationem impii requiratur motus fidei.

Quinto, utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum.

Sexto, utrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum.

Septimo, utrum in iustificatione impii sit ordo temporis, aut sit subito.

Octavo de naturali ordine eorum quæ ad iustificationem concurrunt.

Nono, utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei.

Decimo, utrum iustificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS I. 600

Utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum.

Inf. art. 6. ad 1. & IV. dist. XVII. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & ver. quæst. XXVIII. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum iustitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex supradictis patet (quæst. LXXI. art. 1.) Sed iustificatio significat motum quemdam ad iustitiam. Non ergo omnis peccati remissio est iustificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

2. Præterea. Unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in II. de Anima (text. 49.) Sed remissio peccatorum præcipue fit per fidem, secundum illud Act. XV. 9. *Fide purificans corda eorum*: & per caritatem, secundum illud Proverb. X. 12. *Universa delicta operit caritas*. Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari a fide, vel a caritate, quam a iustitia.

3. Præterea. Remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio: vocatur enim qui distat; distat autem aliquis a Deo per peccatum. Sed vocatio iustificationem præcedit, secundum illud Rom. VIII. 30. *Quos vocavit, hos & iustificavit*. Ergo iustificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod Rom. VIII. super illud, *Quos vocavit, hos & iustificavit*, dicit Glossa (interl.) „ remissione peccatorum. “ Ergo remissio peccatorum est iustificatio.

Respondeo dicendum, quod iustificatio passive accepta importat motum ad iustitiam, sicut & calefactio motum ad calorem. Cum autem iustitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis: & secundum hoc iustitia ponitur virtus quædam; sive sit particularis iustitia, quæ or-

(a) *Vulgata suum.*

ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit iustitia legalis, quae ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet in V. Ethic. (cap. 1. a med.) Alio modo dicitur iustitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, & inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi: & hanc etiam dispositionem vocat Philosophus in V. Ethic. (cap. ult.) *iustitiam metaphorice dictam*.

Haec autem iustitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam: & hoc modo iustificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitiam a Deo acciperet; sicut Adam dicitur accepisse originalem iustitiam. Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium: & secundum hoc iustificatio importat transmutationem quamdam de statu iniustitiae ad statum iustitiae praedictae. Et hoc modo loquimur hic de iustificatione impii, secundum illud Apostoli ad Rom. IV. 5. *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiae Dei*. Et quia motus denominatur magis a termino *ad quem*, quam a termino *a quo*, ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu iniustitiae ad statum iustitiae per remissionem peccati, sortitur nomen a termino *ad quem*, & vocatur *iustificatio impii*.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum, secundum quod importat quamdam inordinationem mentis non subditae Deo, *iniustitia* potest dici, praedictae iustitiae contraria, secundum illud I. Ioan. III. 4. *Omnis qui facit peccatum, & iniquitatem facit, & peccatum est iniquitas*: & secundum hoc remotio cuiuslibet peccati dicitur *iustificatio*.

Ad secundum dicendum, quod fides, & caritas dicunt ordinem specialem mentis humanae ad Deum secundum intellectum, vel affectum; sed iustitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis: & ideo magis denominatur huiusmodi transmutatio a iustitia quam a caritate, vel fide.

Ad tertium dicendum, quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis, & excitantis mentem ad deserendum peccatum: quae quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa eius.

ARTICULUS II. 601

Utrum ad remissionem culpae, quae est iustificatio impii, requiratur gratiae infusio.

IV. dist. XVII. *quaest.* I. *art.* 3. *quaest.* I. *& ver. quaest.* XVIII. *art.* 8.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ad remissionem culpae, quae est iustificatio impii, non requiratur gratiae infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpae, & status gratiae sunt contraria mediata: est enim medius status innocentiae, in quo homo nec gratiam habet, nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. Praeterea. Remissio culpae consistit (*a*) in reputatione divina, secundum illud Psalm. XXXI. 2. *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*. Sed infusio gratiae ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est (quaest. CX. art. 1.) Ergo infusio gratiae non requiritur ad remissionem culpae.

3. Praeterea. Nullus subiicitur simul duobus contrariis. Sed quaedam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas, & illiberalitas. Ergo qui subiicitur peccato prodigalitatis, non simul subiicitur peccato illiberalitatis; potest tamen contingere quod prius ei subiiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis liberatur a peccato illiberalitatis: & sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed contra est quod dicitur Rom. III. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*.

Respondeo dicendum, quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supradictis patet (quaest. LXXI. art. 6.) Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur quod Deus nobis pacatur: quae quidem pax consistit in di-

(a) *Ita mss. & editi passim. Theologi legendum censent* in non reputatione.

dilectione qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est æterna, & immutabilis; sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, & quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quam ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligat, nec odiat. Sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ: & ideo licet homo, antequam peccet, potuerit esse sine gratia, & sine culpa; tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Ad secundum dicendum, quod sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinæ, sed etiam importat quemdam gratiæ effectum, ut supra dictum est (quæst. cx. art. 1.) ita etiam & hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quemdam effectum in ipso, cui peccatum non imputatur: quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de nuptiis & concupiscentia (cap. xxvi. in fin.) „ si „ a peccato desistere hoc esset non ha„ bere peccatum, sufficeret ut hoc mo„ neret Scriptura, *Fili peccasti, non ad„ jicias iterum*. Hoc autem non sufficit, „ sed additur: *Et de pristinis deprecare, „ ut tibi remittantur*. “ Transit enim peccatum actu, & remanet reatu, ut supra dictum est (quæst. lxxxvii. artic. 6.) Et ideo cum aliquis a peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum præteriti peccati, sed non desinit habere reatum: unde simul habet reatum utriusque peccati: non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis a Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

ARTICULUS III. 602

Utrum ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii.

Inf. art. 4. 5. & 6. cor. & III. Par. quæst. lxxxvi. art. 6. ad 1. & II. dist. xxvii. art. 2. ad 7 & IV. dist. xvii. quæst. 1. art. 5. quæst. 1. & verit. quæst. xxviii. art. 3. & 4. cor. & Ioan. iv. lect. 2. & Ephes. v. lect. 5. fin.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quod per sacramentum baptismi iustificantur pueri absque motu liberi arbitrii, & etiam interdum adulti. Dicit enim Augustinus in IV. Confess. (cap. iv. parum ante med.) quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, *iacuit diu sine sensu in sudore letali, & cum desperaretur, baptizatus est nesciens, & renatus est*: quod fit per gratiam iustificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest iustificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

2. Præterea. In dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum sapientiæ, ut habetur III. Reg. iii. & II. Paral. 1. Ergo etiam pari ratione donum gratiæ iustificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Præterea. Per eamdem causam gratia producitur in esse, & conservatur: dicit enim Augustinus VIII. super Gen. ad litt. (cap. x. cir. fin. & cap. xii. in princip.) quod *ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat iustus*. Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest a principio infundi.

Sed contra est quod dicitur Ioan. vi. 45. *Omnis qui audit a Patre, & didicit, venit ad me*. Sed discere non est sine motu liberi arbitrii, addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam iustificantem absque motu liberi arbitrii.

Respondeo dicendum, quod iustificatio impii fit Deo movente hominem ad iustitiam. Ipse enim est qui iustificat impium, ut dicitur Rom. iii. Deus autem

tem movet omnia secundum modum uniuscuiusque; sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia, & aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde & hominem ad iustitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii.

Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiæ iustificantis quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his qui sunt huius motionis capaces.

Ad primum ergo dicendum, quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii: & ideo moventur a Deo ad iustitiam per solam informationem animæ ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento: quia sicut peccatum originale, a quo iustificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem, ita etiam per spiritualem regenerationem a Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis, & amentibus, qui numquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii, & postmodum eo careat vel per infirmitatem, vel per somnum, non consequitur gratiam iustificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, renatus fuit: quia & prius, & postea baptismum acceptavit.

Ad secundum dicendum, quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit; sed in somno declaratum est ei quod propter præcedens desiderium ei a Deo sapientia infunderetur: unde ex eius persona dicitur Sapient. VII. 7. *Optavi, & datus est mihi sensus*.

Vel potest dici, quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiæ, secundum quod dicitur Num. XII. 6. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*: in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est, quod non est eadem ratio de dono sapientiæ, & de dono gratiæ iustificantis. Nam donum gratiæ iustificantis præcipue ordinat hominem ad bonum, quod est obiectum voluntatis: & ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem: unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiæ illuminari; sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur Iob XXXIII. 15. *Quando irruit sopor super homines, & dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina*.

Ad tertium dicendum, quod in infusione gratiæ iustificantis est quædam transmutatio animæ humanæ: & ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiæ est absque transmutatione: unde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, sed sola continuatio influxus divini.

ARTICULUS IV. 603

Utrum ad iustificationem impii requiratur motus fidei.

III. Par. quæst. LXXXVI. *art.* 6. *ad* 1. *&* 3. *& II. dist.* XXVI. *art.* 4. *ad* 4. *& III. dist.* XXX. *art.* 5. *ad* 3. *& IV. dist.* XVII. *quæst.* 1. *art.* 3. *quæst.* 3. *& ver. quæst.* XXVIII. *art.* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem iustificatur homo, ita etiam & per quædam alia: scilicet per timorem, de quo dicitur Eccli. I. 27. *Timor Domini expellit peccatum: nam qui sine timore est, non poterit iustificari*: & iterum per caritatem, secundum illud Luc. VII. 47. (a) *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*: & iterum per humilitatem, secundum illud Iac. IV. 6. *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*: & iterum per misericordiam, secundum illud Prov. XV. 27. *Per misericordiam, & fidem purgantur peccata*. Non ergo magis motus fidei requiritur ad iustificationem impii quam motus prædictarum virtutum.

2. Præterea. Actus fidei non requiritur ad iustificationem, nisi inquantum per

[a] *Vulgata* Remittuntur ei.

per fidem homo cognoſcit Deum. Sed etiam aliis modis poteſt homo Deum cognoſcere, ſcilicet per cognitionem naturalem, & per donum ſapientiæ. Ergo non requiritur actus fidei ad iuſtificationem impii.

3. Præterea. Diverſi ſunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad iuſtificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primo iuſtificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quod actus fidei non requiratur ad iuſtificationem impii.

Sed contra eſt quod dicitur Roman. v. 1. *Iuſtificati igitur ex fide pacem habeamus ad Deum*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) motus liberi arbitrii requiritur ad iuſtificationem impii, ſecundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad ſe ipſum, ut dicitur in Pſal. lxxxiv. 7. ſecundum aliam litteram (LXX. Interpr.) *Deus tu convertens vivificabis nos*. Et ideo ad iuſtificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem converſio in Deum fit per fidem, ſecundum illud ad Heb. xi. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere quia eſt*. Et ideo motus fidei requiritur ad iuſtificationem impii.

Ad primum ergo dicendum, quod motus fidei non eſt perfectus, niſi ſit caritate informatus: unde ſimul in iuſtificatione impii cum motu fidei eſt etiam motus caritatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei ſe ſubiiciat: unde etiam concurrit actus timoris filialis, & actus humilitatis. Contingit enim unum & eumdem actum liberi arbitrii diverſarum virtutum eſſe, ſecundum quod una imperat, & alia imperatur, prout ſcilicet actus eſt ordinabilis ad diverſos fines. Actus autem miſericordiæ vel operatur circa peccatum per modum ſatisfactionis, & ſic ſequitur iuſtificationem; vel per modum præparationis, inquantum miſericordes miſericordiam conſequuntur; & ſic etiam poteſt præcedere iuſtificationem, vel etiam ad iuſtificationem concurrere ſimul cum prædictis virtutibus, ſecundum quod miſericordia includitur in dilectione proximi.

Ad ſecundum dicendum, quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, inquantum eſt obiectum beatitudinis, & iuſtificationis cauſa. Unde talis cognitio non ſufficit ad iuſtificationem. Donum autem ſapientiæ præſupponit cognitionem fidei, ut ex ſupradictis patet (quæſt. lxviii. art. 4. ad 3.)

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Apoſtolus dicit ad Rom. iv. 5. *credenti in eum qui iuſtificat impium, reputabitur fides eius ad iuſtitiam ſecundum propoſitum gratiæ Dei*. Ex quo patet quod in iuſtificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credat, Deum eſſe iuſtificatorem hominum per myſterium Chriſti.

ARTICULUS V. 604

Utrum ad iuſtificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

Inf. art. 7. ad 1. & 2. & IV. diſt. xvii. *quæſt. 1. art. 3. quæſt. 4. & III. con. cap.* clviii. *& ver. quæſt.* xxviii. *art. 5.*

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quod ad iuſtificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim caritas ſufficit ad deletionem peccati, ſecundum illud Proverb. x. 12. *Univerſa delicta operit caritas*. Sed caritatis obiectum non eſt peccatum. Ergo non requiritur ad iuſtificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Præterea. Qui in anteriora tendit, ad poſteriora reſpicere non debet, ſecundum illud Apoſtoli ad Philipp. iii. 13. *Quæ quidem retro ſunt obliviſcens, ad ea vero quæ ſunt priora, extendens me ipſum, (a) ad deſtinatum perſequor, ad bravium ſupernæ vocationis*. Sed tendenti in iuſtitiam retrorſum ſunt peccata præterita. Ergo eorum debet obliviſci, nec in ea ſe debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Præterea. In iuſtificatione impii non remittitur unum peccatum ſine alio: *impium enim eſt a Deo dimidiam ſperare veniam* (ex cap. *Sunt plures* diſt. iii. de pœnit.) Si igitur in iuſtificatione impii oportet liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis ſuis cogitaret: quod videtur inconveniens: tum quia requireretur magnum

[a] *Ita repoſuit Nicolaius. Al.* ad deſtinatum perſequor bravium.

gnum tempus ad huiusmodi cogitationem; tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad iustificationem impii.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. xxxi. 5. *Dixi: Confitebor adversum me iniustitiam meam Domino: & tu remisisti impietatem peccati mei.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hui. quæst.) iustificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiæ. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit a termino *a quo*, & accedit ad terminum *ad quem*. Unde oportet quod mens humana dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, & accedat ad Iustitiam.

Recessus autem, & accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem, & desiderium. Dicit enim Augustinus super Ioan. x. exponens illud, *Mercenarius autem fugit* (tract. xlvi. ad fin.) „ Affectiones nostræ motus animorum sunt; lætitia animi diffusio; timor animi fuga est: progrederis animo, cum appetis; fugis animo, cum metuis. " Oportet igitur quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Dei iustitiam; & alius, quo detestetur peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eamdem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, & refugere aliud: & ideo sicut ad caritatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur a Deo.

Ad secundum dicendum, quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem, ut ea detestetur: sic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum, quod in tempore præcedente iustificationem oportet quod homo singula peccata quæ commisit, detestetur, quorum memoriam habet: & ex tali consideratione præcedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa; inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita: quia homo in statu illo est sic dispositus, ut etiam de his quæ non meminit, contereretur, si memoriæ adessent: & iste motus concurrit ad iustificationem.

ARTICULUS VI. 605

Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad iustificationem impii.

III. Par. quæst. lxxxvi. *art. 6. ad 1. & 2. & quæst.* lxxxviii. *art. 2. corp. & IV. dist.* xv. *quæst.* iv. *art.* 3. *quæst.* 5. *corp. & IV. cont. cap.* lxxii. *& ver. quæst.* xxviii. *art. 6. & Ioan.* iv. *fin. & Ephes.* v. *lect. 6. fin.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad iustificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animæ, & corpori. Sed ipsa iustificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est (art. 1. hui. quæst.) Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quæ ad iustificationem impii requiruntur.

2. Præterea. Idem est gratiæ infusio, & culpæ remissio; sicut idem est illuminatio, & tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi: unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpæ remissio connumerari infusioni gratiæ.

3. Præterea. Remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum, & in peccatum, sicut effectus ad causam: per fidem enim, & contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suæ causæ: quia ea quæ connumerantur, quasi ad invicem condivisa, sunt simul natura. Ergo remissio culpæ non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad iustificationem impii.

Sed contra est quod in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in iustificatione impii: dicitur enim Isa. xxvii. 9. *Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum eius.* Ergo remissio peccatorum debet connumerari in-

inter ea quæ requiruntur ad iustificationem impii.

Respondeo dicendum, quod quatuor enumerantur quæ requiruntur ad iustificationem impii, scilicet gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, & motus liberi arbitrii in peccatum, & remissio culpæ.

Cuius ratio est, quia, sicut dictum est (art. 1. huius quæst.) iustificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpæ in statum iustitiæ. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur. Primo quidem motio ipsius moventis; secundo motus mobilis; tertio consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinæ accipitur gratiæ infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino *a quo*, & accessum ad terminum *ad quem*. Consummatio autem, sive perventio ad terminum huius motus importatur per remissionem culpæ, in hoc enim iustificatio consummatur.

Ad primum ergo dicendum, quod iustificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem a termino. Tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet (artic. præc.)

Ad secundum dicendum, quod gratiæ infusio, & remissio culpæ dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum ipsam substantiam actus; & sic idem sunt: eodem enim actu Deus & largitur gratiam, & remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte obiectorum: & sic differunt secundum differentiam culpæ, quæ tollitur, & gratiæ, quæ infunditur; sicut etiam in rebus naturalibus generatio, & corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Ad tertium dicendum, quod ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul; sed secundum differentiam eorum quæ requiruntur ad completionem alicuius: in qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius, & aliquid posterius: quia principiorum, & partium rei compositæ potest esse aliquid alio prius.

ARTICULUS VII. 606

Utrum iustificatio impii fiat in instanti, vel successive.

Inf. art. 8. cor. & IV. dist. v. quæst. II. art. 2. quæst. 5. ad 1. & dist. XVII. quæst. 1. art. 5. quæst. 3. & ver. quæst. XXVI. art. 2. ad 12. & quæst. XXVIII. art. 3. ad 10. & 19. & art. 9.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non fiat in instanti, sed successive. Quia, ut dictum est (art. 3. huius quæst.) ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui præexigit deliberationem consilii, ut dictum est (quæst. XIII. art. 1.) Cum igitur deliberatio discursum quemdam importet, qui successionem quamdam habet, videtur quod iustificatio impii sit successiva.

2. Præterea. Motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut in I. dictum est (quæst. lxxxv. art. 4.) Cum igitur ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum, & in peccatum, videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

3. Præterea. Forma, quæ suscipit *magis*, & *minus*, successive recipitur in subiecto, sicut patet de albedine, & nigredine. Sed gratia suscipit *magis*, & *minus*, ut supra dictum est (quæst. CXII. art. 4.) Ergo non recipitur subito in subiecto. Cum igitur ad iustificationem impii requiratur gratiæ infusio, videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

4. Præterea. Motus liberi arbitrii, qui ad iustificationem impii concurrit, est meritorius; & ita oportet quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicetur (quæst. CXIV. art. 2.) Sed prius est aliquid consequi formam quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, & postea liberum arbitrium movetur in Deum, & in detestationem peccati. Non ergo iustificatio est tota simul.

5. Præterea. Si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod instans in quo primo animæ insit: similiter si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpæ subiaceat. Sed non pot-

potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quæ secundum Philosophum in VI. Physic. (text. 2.) oportet esse tempus medium. Non ergo iustificatio fit tota simul, sed successive.

Sed contra est quod iustificatio impii fit per gratiam Spiritus sancti iustificantis. Sed Spiritus sanctus subito advenit mentibus hominum, secundum illud Act. II. 2. *Factus est repente de cælo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis:* ubi dicit Glossa (interl. hic, & est Ambros. sup. illud Luc. I. *Abiit in montana*) quod „ nescit tarda molimina Spiritus sancti „ gratia. " Ergo iustificatio impii non est successiva, sed instantanea.

Respondeo dicendum, quod tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiæ infusione, Per eam enim & liberum arbitrium movetur, & culpa remittitur. Gratiæ autem infusio fit in instanti absque successione. Cuius ratio est, quia quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, contingit ex hoc quod subiectum non est dispositum, & agens indiget tempore ad hoc quod subiectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem præcedentem, forma substantialis acquiritur materiæ: & eadem ratione quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur a corpore lucido in actu. Dictum est autem supra (quæst. CXII. art. 2.) quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit autem huiusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim, & successive, ut supra dictum est (quæst. CXII. art. 2. ad 2.) Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua (a) proportio eius quod in materia resistit, ad virtutem agentis: & propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, & multo magis liberum arbitrium hominis, cuius motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur iustificatio impii fit a Deo in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quod motus liberi arbitrii, qui concurrit ad iustificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum, & ad accedendum ad Deum: qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod præcedit aliqua deliberatio, quæ non est de substantia iustificationis, sed via in iustificationem; sicut motus localis est via ad illuminationem, & alteratio ad generationem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in I. dictum est (quæst. LXXXV. artic. 5.) nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum, sicut simul intelligimus subiectum, & prædicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eumdem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum: propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhærere. Et ideo liberum arbitrium in iustificatione impii simul detestatur peccatum, & convertit se ad Deum; sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

Ad tertium dicendum, quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis, & minus potest inesse: sic enim lumen non subito reciperetur in aere, qui potest magis, & minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiæ, vel subiecti, ut dictum est (in cor. art.)

Ad quartum dicendum, quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam; sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum; & si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod iustificatio impii sit successiva.

Ad quintum dicendum, quod successio duorum oppositorum in eodem subiecto aliter est consideranda in his quæ subiacent tempori, & aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subiacent tempori, non est dare ultimum instans, in quo forma prior subiecto inest; est autem dare ultimum tempus, & primum instans in quo forma subsequens inest materiæ, vel subiecto. Cuius ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans præcedens immediate, eo quod instantia non con-

(a) *Ita cum mss. Nicolaius, optime. Editi passim* disproportio.

consequenter se habent in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in VI. Physic. (tex. 1. & seq.) sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore praecedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest formae oppositae; & in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quae est terminus motus. Sed in his quae sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum, vel intellectualium conceptionum (puta in Angelis) talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto; sicut & ipsa quae mensurantur, non sunt continua, ut in I. habitum est (quaest. LIII. artic. 2. & 3.) Unde in talibus est dandum ultimum instans, in quo primum fuit, & primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium: quia non est ibi continuitas temporis, (a) quae hoc requirebat. Mens autem humana, quae iustificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo, & tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in I. dictum est (quaest. LXXXV. art. 1. & 2.) Et ideo iudicandum est secundum hoc de eius mutatione secundum conditionem motuum temporalium; ut scilicet dicamus, quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest; in toto autem tempore praecedenti inerat culpa.

ARTICULUS VIII. 607

Utrum gratiae infusio sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii.

IV. dist. XVII. *quaest.* I. *art.* 4. *quaest.* I. *&* *quaest.* II. *art.* 5. *quaest.* I. *ad* 2. *& ver. quaest.* XXVI. *art.* 7.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod gratiae infusio non sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii. Prius enim est recedere a malo, quam accedere ad bonum, secundum illud Psalm. XXXIII. 15. *Declina a malo, & fac bonum*. Sed remissio culpae pertinet ad recessum a malo, infusio autem gratiae pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

2. Praeterea. Dispositio praecedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quaedam dispositio ad susceptionem gratiae. Ergo naturaliter praecedit infusionem gratiae.

3. Praeterea. Peccatum impedit animam, ne libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpae, & motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, & quam infusio gratiae.

Sed contra. Causa est prior naturaliter suo effectu. Sed gratiae infusio causa est omnium aliorum quae requiruntur ad iustificationem impii, ut supra dictum est (art. praec.) Ergo est naturaliter prior.

Respondeo dicendum, quod praedicta quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia iustificatio impii non est successiva, ut dictum est (art. praec.) sed ordine naturae unum eorum est prius altero: & inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae.

Cuius ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiae, sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis, vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio, ut dictum est supra (art. 6. huius quaest.) motus autem, vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem, vel finis motus est remissio culpae, ut ex supradictis patet (ibid.) Et ideo naturali ordine primum in iustificatione impii est gratiae infusio; secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum: propter hoc enim ille qui iustificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum unde motus liberi arbitrii in Deum praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa, & ratio eius: quartum vero, & ultimum est remissio culpae, ad quam tota ista transmu-

(a) *Ita edit. Rom. & Patav. Nicolaius* quae ad hoc requirebatur.

mutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est (art. 1. & 6. huius quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod recessus a termino, & accessus ad terminum dupliciter considerari possunt. Uno modo ex parte mobilis: & sic naturaliter recessus a termino præcedit accessum ad terminum: prius enim est in subiecto mobili oppositum, quod abiicitur, & postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est e converso: agens enim per formam, quæ in eo præexistit, agit ad removendum contrarium; sicut Sol per suam lucem agit ad removendum tenebras: & ideo ex parte Solis prius est illuminare quam tenebras removere, ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari a tenebris quam consequi lumen ordine naturæ, licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiæ, & remissio culpæ dicuntur ex parte Dei iustificantis, ideo ordine naturæ prior est gratiæ infusio quam culpæ remissio. Sed si sumantur ea quæ sunt ex parte hominis iustificati, est e converso: nam prius est ordine naturæ liberatio a culpa, quam consecutio gratiæ iustificantis.

Vel potest dici, quod termini iustificationis sunt culpa sicut *a quo*, & iustitia sicut *ad quem*; gratia vero est causa remissionis culpæ, & adeptionis iustitiæ.

Ad secundum dicendum, quod dispositio subiecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur: & ideo motus liberi arbitrii naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Physic. (tex. 89.) *in motibus animi omnino præcedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis*; sed in exterioribus motibus remotio impedimenti præcedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturæ ordine movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

ARTICULUS IX. 608

Utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei.

III. Par. quæst. XLIII. *art.* 4. *ad* 2. *&* *IV. dist.* XVII. *quæst.* 1. *art.* 5. *quæst.* 1. *ad* 1. *& dist.* XLVI. *quæst.* II. *art.* 1. *quæst.* 3. *ad* 2. *& Ioan.* XIV. *lect.* 4.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non sit maximum opus Dei. Per iustificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viæ. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriæ, quæ maior est. Ergo glorificatio Angelorum, vel hominum est maius opus quam iustificatio impii.

2. Præterea. Iustificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est maius quam bonum unius hominis, ut patet in I. Ethic. (cap. II. in fin.) Ergo maius opus est creatio cæli, & terræ, quam iustificatio impii.

3. Præterea. Maius est ex nihilo aliquid facere, & ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti; sed in iustificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, idest ex impio iustum; & est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est (art. 3. hui. quæst.) Ergo iustificatio impii non est maximum opus Dei.

Sed contra est quod in Psal. CXLIV. 9. dicitur: *Miserationes eius super omnia opera eius*: & in collecta dicitur: *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime, & miserando manifestas*: & Augustinus dicit (tract. LXXII. in Ioan. a med.) exponens illud Ioan. XIV. *Maiora horum faciet*, quod „ maius opus est ut ex impio iustus fiat, quam creare cælum, & terram. “

Respondeo dicendum, quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo ex parte modi agendi: & sic maximum opus est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit: & secundum hoc maius opus est iustificatio impii, quæ terminatur ad bonum æternum di-

vinæ participationis, quam creatio cæli, & terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et ideo Augustinus cum dixisset, quod *maius est quod ex impio fiat iustus, quam creare cælum, & terram*, subiungit: *Cælum enim, & terra transibit; prædestinatorum autem salus, & iustificatio permanebit*.

Sed sciendum est, quod aliquid magnum dicitur dupliciter. Uno modo secundum quantitatem absolutam: & hoc modo donum gloriæ est maius quam donum gratiæ iustificantis impium: & secundum hoc glorificatio iustorum est maius opus quam iustificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus, & milium magnum: & hoc modo donum gratiæ impium iustificantis est maius quam donum gloriæ beatificantis iustum: quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui erat dignus pœna, quam donum gloriæ dignitatem iusti, qui ex hoc ipso quod est iustificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem: *Iudicet qui potest, utrum maius sit iustos Angelos creare, quam impios iustificare. Certe si æqualis est utrumque potentiæ, hoc maioris est misericordiæ*.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiæ unius maius est quam bonum naturæ totius universi.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

ARTICULUS X. 609

Utrum iustificatio impii sit opus miraculosum.

Inf. quæst. CV. *art.* 7. *ad* 1. *& III. Par. quæst.* XLIV. *art.* 3. *ad* 1. *&* 3. *& II. dist.* XXVIII. *quæst.* 1. *art.* 3. *ad* 2. *& IV. dist.* XVII. *quæst.* 1. *art.* 5. *quæst.* 1. *& pot. quæst.* VI. *art.* 2. *ad* 6.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt maiora non miraculosis. Sed iustificatio impii est maius opus quam alia opera miraculosa, ut patet per Augustinum in auctoritate inducta (art. præc. arg. *Sed cont.*) Ergo iustificatio impii est opus miraculosum.

2. Præterea. Motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, est opus miraculosum, sicut cum illuminat cæcum, vel suscitat mortuum: voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus iustificando hominem moveat eum in bonum, videtur quod iustificatio impii sit miraculosa.

3. Præterea. Sicut sapientia est donum Dei, ita & iustitia. Sed miraculosum est quod aliquis subito sine studio sapientiam assequatur a Deo. Ergo miraculosum est quod aliquis impius iustificetur a Deo.

Sed contra. Opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed iustificatio impii non est supra potentiam naturalem: dicit enim Augustinus in Lib. de prædest. sanct. (cap. v. sub fin.) quod *posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturæ est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiæ est fidelium*. Ergo iustificatio impii non est miraculosa.

Respondeo dicendum, quod in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri. Quorum unum est ex parte potentiæ agentis, quia sola divina virtute fieri possunt; & ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in I. dictum est (quæst. cv. artic. 7.) & secundum hoc tam iustificatio impii, quam creatio mundi, & universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest.

Secundo in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ, sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis: & quantum ad hoc iustificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax: eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit (loc. prox. cit.)

Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid præter solitum & consuetum ordinem causandi effectum; sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito præter solitum cursum sanationis quæ fit a natura, vel arte: & quantum ad hoc iustificatio impii quandoque est miraculosa, & quan-

doque non: Est enim iste communis, & consuetus cursus iustificationis ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, ut postmodum ad perfectam deveniat: quia *caritas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*, sicut Augustinus dicit (tract. v. in epist. Ioan. ante med.) Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem iustitiae assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione: & ideo conversio Pauli tamquam miraculosa in Ecclesia commemoratur.

Ad primum ergo dicendum, quod quaedam miraculosa opera, etsi sint minora quam iustificatio impii, quantum ad bonum quod fit; sunt tamen praeter consuetum ordinem talium effectuum: & ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad secundum dicendum, quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum; alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum proiiceretur; sed (a) quando hoc fit praeter ordinem propriae causae, quae nata est facere hoc. Iustificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis: & ideo iustificatio impii a Deo quantum ad hoc non est miraculosa.

Ad tertium dicendum, quod sapientiam, & scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium, & studium: & ideo quando praeter hunc modum homo sapiens, vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam iustificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

QUAESTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiae cooperantis, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiae cooperantis: & circa hoc quaeruntur decem.

Primo, utrum homo possit aliquid mereri a Deo.

Secundo, utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam.

Tertio, utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam aeternam ex condigno.

Quarto, utrum gratia sit principium merendi, mediante caritate principaliter.

Quinto, utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

Sexto, utrum homo possit eam mereri alii.

Septimo, utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum.

Octavo, utrum possit sibi aliquis mereri augmentum gratiae, vel caritatis.

Nono, utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam.

Decimo, utrum bona temporalia cadant sub merito.

ARTICULUS I. 610

Utrum homo possit aliquid mereri a Deo.

Sup. quaest. xxi. art. 4. & II. dist. v. quaest. II. art. I. & dist. xxvii. art. 4. & Heb. vi. lect. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit aliquid mereri a Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quae facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, ut etiam Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. ult. post med.) Unde & Luc. xvii. 10. dicitur: *Cum omnia quae praecepta sunt, feceritis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus*. Ergo homo non potest aliquid mereri a Deo.

2. Praeterea. Ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud eum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo: dicitur enim Iob xxxv. 7. *Si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

3. Praeterea. Quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem: debitum enim est ut aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor: unde dicitur Roman. xi. 35. *Quis prior dedit ei, & retribuetur ei?* Ergo nullus a Deo potest aliquid mereri.

(a) Ita codd. Tarrac. Camer. Alean. & Parif. cum Nicolaio & edit. Patav. 1712. Edit. Rom. & Patav. 1698. quandoque; hac tamen posterior habet in margine: Al. quando.

Sed contra est quod dicitur Hierem. xxxi. 16. *Est merces operi tuo*. Sed merces dicitur quod merito redditur. Ergo videtur quod homo possit a Deo mereri.

Respondeo dicendum, quod meritum, & merces ad idem referuntur. Id enim *merces* dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis, vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo est actus iustitiae; ita etiam recompensare mercedem operis, vel laboris, est actus iustitiae. Iustitia autem aequalitas quaedam est, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. iv. in princ.) & ideo simpliciter est iustitia inter eos quorum est simpliciter aequalitas; eorum vero quorum non est simpliciter aequalitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiae modus potest esse; sicut dicitur quoddam *ius paternum*, sive *dominativum*, ut in eodem Libro (cap. vi.) Philosophus dicit.

Et propter hoc in his in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti, & mercedis; in quibus autem est secundum quid iustum, & non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, inquantum salvatur ibi iustitiae ratio: sic enim & filius meretur aliquid a patre, & servus a domino. Manifestum est autem quod inter Deum, & hominem est maxima inaequalitas (in infinitum enim distant) & totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis (*a*) ad Deum esse iustitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quamdam, inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem, & mensura humanae virtutis (*b*) homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus, & operationes ad quod a Deo sunt ordinatae; differenter tamen: quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod homo, inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur; alioquin actus iustitiae, quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad secundum dicendum, quod Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, idest manifestationem suae bonitatis; quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis: & ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter eius gloriam operamur.

Ad tertium dicendum, quod quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

ARTICULUS II. 611

Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam.

Sup. quaest. cix. *art.* 5. *& locis ibi inductis.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam. Illud enim homo a Deo meretur ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est (art. praec.) Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem: unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia absque gratia mereri potest beatitudinem, quae est vita aeterna.

2. Praeterea. Idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est praeventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quod eius opera sint apud Deum magis meritoria; & ita si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam aeternam, multo magis iste qui non habet.

3. Praeterea. Misericordia, & liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam, & liberalitatem humanam. Sed unus

[a] *Ita cum codd. Conrado, & Garcia, editi passim. Al.* a Deo. [b] *Ita edit. Rom. Al.* hominis.

nus homo potest apud alium mereri, etiamsi numquam suam gratiam ante habuerit. Ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam æternam possit a Deo mereri.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. VI. 23. *Gratia Dei vita æterna*.

Respondeo dicendum, quod hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut supra dictum est (quæst. CIX. art. 2.) Unus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ.

Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per pura naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina. Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quæ est principium actus: hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ: quia etiam excedit cognitionem, & desiderium eius, secundum illud I. ad Corint. II. 9. *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit*. Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod *gratia* dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quædam Dei offensa excludens a vita æterna, ut patet per supradicta (quæst. lxxI. art. 6. & quæst. CXIII. art. 2.) nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato; quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundum illud Rom. VI. 23. *Stipendia peccati mors*.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitæ æternæ consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiæ: & hoc modo eius actus potest esse meritorius vitæ æternæ.

Ad secundum dicendum, quod homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit: quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita æqualitate operationis utrobique.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad primam rationem inductam, dissimiliter se habet in Deo, & in homine. Nam homo omnem virtutem benefaciendi habet a Deo, non autem ab homine: & ideo a Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum eius: quod Apostolus signanter exprimit, dicens: *Quis prior dedit ei, & retribuetur illi?* Sed ab homine potest quis mereri, antequam ab eo acceperit, per id quod accepit a Deo.

Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine, & de Deo: quia etiam homo ab alio mereri non potest, (a) quem offendit prius, nisi ei satisfaciens reconcilietur.

ARTICULUS III. 612

Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno.

III. Par. quæst. XLVIII. *art.* I. *corp. & II. dist.* XXVII. *art.* 3. *& art.* 5. *corp. & III. dist.* IV. *quæst.* III. *art.* I. *ad* I. *&* 5. *& Rom.* IV. *lect.* 3. *& cap.* VI. *fin. & cap.* VIII. *lect.* 4. *fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apostolus ad Roman. VIII. 18. *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*. Sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse meritoriæ sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

2. Præterea. Super illud Roman. VI. 23. *Gratia Dei vita æterna*, dicit Glossa (ord. August. Lib. de grat. & lib. arb. cap. IX.) „ Posset recte dicere: *Stipendium iustitiæ vita æterna*: sed maluit „ dicere: *Gratia Dei vita æterna*: ut intelligeremus, Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris. " Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non possit per

Sſ 4 gra-

[a] *Ita cum ed. Alcan. aliisque edit. Rom. & Patav.* 1698. *Garcia, Theologi, Nicolaius, & edit. Pat.* 112. quem offendit, nisi prius.

gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

3. Præterea. Illud meritum videtur esse condignum, quod æquatur mercedi. Sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ, quæ cognitionem, & desiderium nostrum excedit: excedit etiam caritatem, vel dilectionem viæ, sicut & excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

Sed contra. Id quod redditur secundum iustum iudicium, videtur esse merces condigna. Sed vita æterna redditur a Deo secundum iudicium iustitiæ, secundum illud II. ad Tim. IV. 8. *In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex*. Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno.

Respondeo dicendum, quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti.

Si consideretur secundum substantiam operis, & secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam æternam, secundum illud Ioan. IV. 14. *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam*. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud Rom. VIII. 17. *Si filii, & heredes*.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

Ad secundum dicendum, quod verbum illius Glossæ intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum, quod gratia Spiritus sancti, quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute; sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ: unde & dicitur esse pignus hereditatis nostræ II. ad Corinth. I.

ARTICULUS IV. 613

Utrum gratia sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes.

2. 2. *quæst.* CLXXXII. *art.* 2. *cor.* & *III. dist.* XXX. *art.* 5. & *IV. dist.* XX. *art.* 2. *quæst.* 3. & *dist.* XLIX. *quæst.* 1. *art.* 4. *quæst.* 4. & *pot. quæst.* VI. *art.* 9. *cor.* & *Rom.* VIII. *lect.* 5. *princ.* & *Heb.* VI. *lect.* 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur, secundum illud Matth. XX. 8. *Voca operarios, & redde illis mercedem suam*. Sed quælibet virtus est principium alicuius operis: est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est (quæst. IV. art. 2.) Ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi.

2. Præterea. Apostolus dicit I. ad Corint. III. 8. *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem*. Sed caritas magis diminuit laborem quam augeat: quia, sicut Augustinus dicit in Lib. de verbis Dom. (ser. IX. cap. III. & serm. XLIX. de temp. vers. fin.) *omnia sæva & immania, facilia & prope nulla facit amor*. Ergo caritas non est principalius principium merendi quam alia virtus.

3. Præterea. Illa virtus videtur principalius esse principium merendi cuius actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei, & patientiæ, sive fortitudinis, sicut patet in Martyribus, qui pro fide patienter, & fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliæ virtutes principalius sunt principium merendi quam caritas.

Sed contra est quod Dominus Ioan. XIV. 21. dicit: (a) *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei me ipsum*. Sed in manifesta

(a) *Vulgata*: Qui autem diligit me.

festa Dei cognitione consistit vita æterna, secundum illud Ioan. XVII. 3. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum*, (*a*) *& vivum*. Ergo meritum vitæ æternæ maxime residet penes caritatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis accipi potest (art. I. huius quæst.) humanus actus habet rationem merendi ex duobus. Primo quidem & principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet præ ceteris creaturis ut per se agat voluntarie agens.

Et quantum ad utrumque principalitas meriti penes caritatem consistit. Primo enim considerandum est, quod vita æterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus caritatis, (*b*) per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliæ virtutes imperantur a caritate. Et ideo meritum vitæ æternæ primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod (*c*) earum actus a caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas, inquantum habet ultimum finem pro obiecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quæ sunt ad finem, ut ex supradictis patet (quæst. IX. art. I.)

Ad secundum dicendum, quod opus aliquod potest esse laboriosum, & difficile dupliciter. Uno modo ex magnitudine operis; & sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti: & sic caritas non diminuit laborem, immo facit aggredi opera maxima: *magna enim operatur, si est*, ut Gregorius dicit in quadam homilia (XXX. in Evang. parum a princip.) Alio modo ex defectu ipsius operantis: unicuique enim est laboriosum, & difficile quod non prompta voluntate facit: & talis labor diminuit meritum, & a caritate tollitur.

Ad tertium dicendum, quod fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Galat. V. Similiter etiam actus patientiæ, & fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex caritate hæc operetur, secundum illud I. ad Corinth. XIII. 3. *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero; nihil mihi prodest*.

ARTICULUS V. 614

Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

III. Par. quæst. II. *art.* II. *corp. & II. dist.* XVII. *art.* 4. *ad* 6. *& III. dist.* XIX. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* I. *corp. & III. cont. cap.* CXLIX. *&* CL. *& ver. quæst.* XIX. *art.* 6. *&* 7. *corp. & Ioan.* X. *lect.* 4. *& Ephes.* II. *lect.* 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, ut Augustinus dicit (in præf. Psal. XXXI. aliquant. ante med.) *fides meretur iustificationem*. Iustificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

2. Præterea. Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo bono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Præterea. Apud homines aliquis potest promereri donum iam acceptum; sicut qui accepit equum a domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus liberalior est quam homo. Ergo multo magis primam gratiam iam susceptam potest homo promereri a Deo per subsequentia opera.

Sed contra est quod ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundum illud Roman. IV. 4. *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*. Sed illud meretur homo quod imputatur sibi secundum debitum, quasi merces operum eius. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

Re-

[a] *In Vulgata deest* & vivum. [b] *Ita cum cod. Alcan. aliisque edit. Rom. & Pat. Theologi, & Nicolaius* per quam. [c] *Ita cod. prædictus, & edit. Pat.* 1712. *Al.* eorum.

Respondeo dicendum, quod donum gratiæ considerari potest dupliciter. Uno modo secundum rationem gratuiti doni; & sic manifestum est quod omne meritum repugnat gratiæ: quia, ut ad Roman. XI. 6. Apostolus dicit, *si autem gratia, iam non ex operibus*.

Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quæ donatur; & sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam: tum quia excedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem iam aliquis habet gratiam, non potest gratia iam habita sub merito cadere: quia merces est terminus operis; gratia vero est principium cuiuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est (quæst. CIX.) Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, iam non erit prima.

Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. I. Retractat. (cap. XXIII. post med.) ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo: quod ipse ibidem retractat: & ad hunc sensum videtur pertinere quod fides iustificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut (a) fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo, iam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam; & ita non potest esse meritorius primæ gratiæ. Per fidem igitur iustificatur homo, non quasi homo credendo mereatur iustificationem, sed quia dum iustificatur, credit, eo quod motus fidei requiritur ad iustificationem impii, ut supra dictum est (quæst. CXIII. art. 4.)

Ad secundum dicendum, quod Deus non dat gratiam nisi dignis, non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus *potest facere mundum de immundo conceptum semine*. (Iob XIV. 4.)

Ad tertium dicendum, quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio, non autem procedit a quocunque humano dono: & ideo non est similis ratio de dono gratiæ, & de dono humano.

(a) *Ita mss. & editi passim. Al.* rei veritas.

ARTICULUS VI. 615

Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam.

II. dist. XXVII. *art.* 6. *& III. dist.* XIX. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* I. *cor. & art.* 4. *quæst.* 3. *ad* 5. *& IV. dist.* XLV. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* I. *cor. & I. Tim.* IV. *lect.* 2. *fin.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia Matth. IX. super illud, *Videns Iesus fidem illorum &c.* dicit Glossa (ordin.) „ Quantum valet apud „ Deum fides propria, apud quem sic „ valuit aliena, ut intus, & extra sa„ naret hominem! " Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Præterea. Orationes iustorum non sunt vacuæ, sed efficaces, secundum illud Iac. ult. 16. *Multum valet deprecatio iusti assidua*. Sed ibidem præmittitur: *Orate pro invicem, ut salvemini*. Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Præterea. Lucæ XVI. 9. dicitur: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula*. Sed nullus recipitur in æterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam æternam, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst. & quæst. CIX. art. 5.) Ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed contra est quod dicitur Hierem. XV. I. *Si steterit Moyses, & Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum*: qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (art. I. & 4. hui. quæst.) opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem ex vi motionis divinæ; & sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus; & ex hac parte est meritum congrui: quia congruum est ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum

su-

superexcellentem virtutem excellentius operetur.

Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus: quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae, ut ipse ad vitam aeternam perveniat: & ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiae, & auctor salutis humanae, secundum illud ad Heb. II. 10. *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis &c.*

Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius; licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Hieremiae ult. adducta.

Ad primum ergo dicendum, quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad secundum dicendum, quod impetratio orationis innititur misericordiae; meritum autem condigni innititur iustitiae: & ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quae tamen non meretur secundum iustitiam, secundum illud Danielis IX. 18. *Neque enim in iustificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.*

Ad tertium dicendum, quod pauperes eleemosynas recipientes dicuntur recipere alios in aeterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiae, quae quis in pauperes exercet, meretur recipi in aeterna tabernacula.

ARTICULUS VII. 616

Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum.

III. dist. XXVII. *art.* 4. *ad* 3. *& Heb.* VI. *lect.* 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod iuste a Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil iustius a Deo petitur, ut Augustinus dicit (implic. enarrat. I. super haec verba Psalm.) quam quod reparetur post lapsum, secundum illud Psalmi LXX. 9. *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me Domine.* Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Praeterea. Multo magis homini prosunt opera sua quam prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut & primam gratiam. Ergo multo magis sibi mereri potest ut reparetur post lapsum.

3. Praeterea. Homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quae fecit, meruit sibi vitam aeternam, ut ex supradictis patet (artic. 2. huius quaest. & quaest. CIX. artic. 5.) Sed ad vitam aeternam non potest quis pervenire, nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII. 24. *Si averterit se iustus a iustitia sua, & fecerit iniquitatem ... omnes iustitiae eius quas fecerat, non recordabuntur.* Ergo nihil valebunt ei praecedentia merita ad hoc quod resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

Respondeo dicendum, quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui.

Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest: quia ratio huius meriti dependet ex motione divinae gratiae: quae quidem motio interrumpitur per sequens peccatum: unde omnia beneficia quae postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tamquam motione prioris gratiae usque ad haec non se extendente. Me-

Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est & in eo qui meretur, & in eo cui meretur: hic enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium, quo quis desiderat reparationem post lapsum, iustum dicitur; & similiter oratio, qua petit eiusmodi reparationem, dicitur iusta, quia tendit ad iustitiam; non tamen ita quod iustitiæ innitatur per modum meriti, sed solum misericordiæ.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam: quia non est ibi impedimentum, saltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis post meritum gratiæ a iustitia recedit.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, quod nullus meretur absolute vitam æternam nisi per actum finalis gratiæ, sed solum sub conditione, si perseverat.

Sed hoc irrationabiliter dicitur: quia quandoque actus ultimæ gratiæ non est magis meritorius, sed minus quam actus præcedentes, propter ægritudinis oppressionem.

Unde dicendum, quod quilibet actus caritatis meretur absolute vitam æternam; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum; sicut etiam causæ naturales deficiunt a suis effectibus propter superveniens impedimentum.

ARTICULUS VIII. 617

Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ, vel caritatis.

II. dist. XXVII. *art.* 5. *& IV. dist.* XX. *art.* 2. *quæst.* 3. *cor.*

AD octavum sic proceditur. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiæ, vel caritatis. Cum enim aliquis receperit præmium quod meruit, non debetur ei alia merces, sicut de quibusdam dicitur Matth. VI. 2. *Receperunt mercedem suam*. Si igitur aliquis mereretur augmentum caritatis, vel gratiæ, sequeretur quod gratia augmentata non posset ulterius expectare aliud præmium: quod est inconveniens.

2. Præterea. Nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia, vel caritas, ut ex supradictis patet (art. 2. & 4. huius quæst.) Ergo nullus potest maiorem gratiam, vel caritatem mereri quam habeat.

3. Præterea. Id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum a gratia, vel caritate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam. Si igitur augmentum gratiæ, vel caritatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum caritate informatum aliquis mereatur augmentum caritatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens: dicitur enim II. ad Timoth. 1. 12. *Scio cui credidi, & certus sum quia potens est depositum meum servare*. Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia, vel caritas augeretur: quod videtur inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad caritatis augmentum. Non ergo augmentum caritatis cadit sub merito.

Sed contra est quod Augustinus dicit super epist. Ioan. (implic. tract. v. ante med.) quod *caritas meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici*. Ergo augmentum caritatis, vel gratiæ cadit sub merito.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 6. & 7. hui. quæst.) illud cadit sub merito condigni ad quod motio gratiæ se extendit. Motio autem alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis, vel gratiæ, secundum illud Prover. IV. 18. *Iustorum semita quasi lux splendens procedit, & crescit usque ad perfectum diem*, qui est dies gloriæ. Sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito condigni.

Ad primum ergo dicendum, quod præmium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus, & medius, qui est & principium, & terminus: & talis terminus est

est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt: unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius; sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad tertium dicendum, quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut & gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore; ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.

ARTICULUS IX. 618

Utrum homo possit perseverantiam mereri.

IV. dist. xlv. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* I. *cor.*

AD nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent; alioquin frustra peteretur a Deo in petitionibus orationis dominicæ, ut Augustinus exponit in Libro de bono perseverantiæ (cap. II. & XVII.) Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Præterea. Magis est non posse peccare, quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito: meretur enim aliquis vitam æternam, de cuius ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Præterea. Maius est augmentum gratiæ quam perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiæ, ut supra dictum est (artic. præc.) Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

Sed contra est quod omne quod quis meretur, a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam: nec potest dici, quod hoc fiat propter impedimentum peccati, quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ; ita quod si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

Respondeo dicendum, quod cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum, & ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo: uno quidem modo per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria; alio modo ex parte motionis divinæ, quæ hominem inclinat ad bonum usque ad finem.

Sicut autem ex dictis patet (art. 6. 7. & 8. præced.) illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus, cadit sub merito; perseverantia autem viæ non cadit sub merito: quia dependet solum ex motione divina, quæ est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiæ bonum largitur cuicumque illud largitur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ea quæ non meremur, orando impetramus: nam & peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum super illud Ioann. IX. 31. *Scimus quia peccatores Deus non* (a) *exaudit* (tract. xliv. in Ioann. a med.) alioquin frustra dixisset Publicanus: *Deus propitius esto mihi peccatori:* ut dicitur Luc. XVIII. 13. Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi, vel alii, quamvis sub merito non cadat.

Ad secundum dicendum, quod perseverantia quæ erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viæ, ratione prædicta (in cor. art.)

Et similiter dicendum est ad tertium de augmento gratiæ, ut per prædicta patet (ibid. & art. præc.)

A R-

(a) *Vulgata* audit.

ARTICULUS X. 619

Utrum temporalia bona cadant sub merito.

2. 2. *quæst.* CXXI. *art.* 5. *ad* 4.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut præmium iustitiæ, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces iustitiæ, ut patet Deut. XXVIII. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Præterea. Illud videtur sub merito cadere quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto aliqua bona temporalia. Dicitur enim Exod. I. 21. *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos &c.* ubi Glossa Gregorii (Lib. XVIII. Moral. cap. IV. ante med.) dicit, quod „ benignitatis earum merces potuit in „ æterna vita retribui; sed culpa mendacii „ terrenam recompensationem accepit. " Et Ezech. XXIX. 18. dicitur: *Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, & merces non est reddita ei*: & postea subdit: *Erit merces exercitui illius, & dedi ei terram Aegypti pro eo quod laboraverit mihi.* Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Præterea. Sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur a Deo temporalibus pœnis, sicut patet de Sodomitis Genes. XIX. Ergo & bona temporalia cadunt sub merito.

4. Sed contra est quod illa quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia, & mala similiter se habent ad bonos, & malos, secundum illud Eccle. IX. 2. *Universa æque eveniunt iusto, & impio, bono, & malo, mundo, & immundo, immolanti victimas, & sacrificia contemnenti.* Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

Respondeo dicendum, quod illud quod sub merito cadit, est præmium, vel merces, quod habet rationem alicuius boni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, aliud secundum quid. Bonum hominis simpliciter est ultimus finis eius; secundum illud Psalm. LXXII. 27. *Mihi autem adhærere Deo bonum est*; & per consequens omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem: & talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid, & non simpliciter hominis est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum quid bonum: & huiusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod si temporalia bona considerentur, prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam; secundum hoc directe, & simpliciter cadunt sub merito, sicut & augmentum gratiæ, & omnia illa quibus homo adiuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus, & etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam: & intantum sunt simpliciter bona huiusmodi temporalia. Unde dicitur in Psal. XXXIII. 11. (*a*) *Timentes autem Dominum non minuentur omni bono*: & alibi (Psal. XXXVI. 25.) *Non vidi iustum derelictum &c.*

Si autem considerentur huiusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid: & ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid, inquantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur Deo favente; ut sicut vita æterna est simpliciter præmium operum iustitiæ per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est (art. 2. 3. & 6. huius quæst.) ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad hæc prosequenda; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit contra Faustum Lib. IV. (cap. 11.) *in illis temporalibus promissis figuræ fuerunt futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitæ præsentis inhærebat; & illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.*

Ad

[a] *Vulgata* inquirentes.

Ad ſecundum dicendum, quod illæ retributiones dicuntur eſſe divinitus factæ ſecundum comparationem ad divinam motionem, non autem ſecundum reſpectum ad malitiam voluntatis, præcipue quantum ad Regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum, quaſi volens Deo ſervire, ſed potius ut ſibi dominium uſurparet. Similiter etiam obſtetrices licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

Ad tertium dicendum, quod temporalia mala infliguntur in pœnam impiis, inquantum per ea non adiuvantur ad conſecutionem vitæ æternæ. Iuſtis autem, qui per huiuſmodi mala iuvantur, non ſunt pœnæ, ſed magis medicinæ, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxxvii. art. 8.)

Ad quartum dicendum, quod omnia æque eveniunt bonis, & malis, quantum ad ipſam ſubſtantiam bonorum, vel malorum temporalium, ſed non quantum ad finem: quia boni per huiuſmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

Et hæc de moralibus in communi dicta ſufficiant.

FINIS TOMI XXI.